













Digitized by the Internet Archive  
in 2024

194





# **SAINT JEAN CHRYSOSTOME**

**LE DÉFENSEUR DU MARIAGE ET L'APOTRE DE LA VIRGINITÉ**

## DU MÊME AUTEUR

---

- Louis Veillot et le Tremblay** (épuisé). 1 brochure in-8.  
Angers, Siraudeau . . . . . **2 fr. 50**
- Apologétique chrétienne**, en collaboration avec M. FRANCIS  
VINCENT. (Quarante-septième mille). 1 vol. in-12. Paris, Bloud  
et Gay. . . . . **12 fr.**
- Quelques paroles à des soldats** (Troisième mille). 1 vol. in-16.  
Paris, Maison de la Bonne Presse. . . . . **1 fr. 50**
- METPON**, Etude sur l'idée de Mesure dans la Philosophie Antésocra-  
tique. Angers, F. Gaultier. . . . . **10 fr.**
-

REV. NOEL F. MOHOLY O. F. M.

ANATOLE MOULARD

Docteur ès Lettres

---

# SAINT JEAN CHRYSOSTOME

LE DÉFENSEUR DU MARIAGE

ET L'APOTRE DE LA VIRGINITÉ

Property of

CBF

Please return to

Graduate Theological

Union Library

PARIS

LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE

J. GABALDA, ÉDITEUR

90, RUE BONAPARTE, 90

1923

NIHIL OBSTAT :

*Andegavi, die 9 Octobris 1922*

RENÉ REZÉ

IMPRIMATUR :

*Andegavi, die 12 Octobris 1922*

† JOSEPH.

EPISC. ANDEGAVENSIS.

*A la mémoire de mon ancien Maître*

M. l'Abbé FRANÇOIS CLAUDE

Supérieur de l'Institution libre de Combrée



## INTRODUCTION

Jean, surnommé Chrysostome, naquit à Antioche entre 344 et 347<sup>1</sup>. Son père, Secundus, général de l'empire d'Orient, *Magister militum Orientis*, mourut de bonne heure et Jean fut élevé par sa pieuse mère Anthusa. Il suivit les leçons du philosophe Andragathius et du rhéteur Libanius. Il n'alla pas à Athènes compléter ses études, comme ses contemporains S. Basile et S. Grégoire de Nazianze. Après de courts débuts au barreau, il renonça à la vie du siècle pour

1. La plus précieuse des sources pour la biographie de Jean est le *Dialogus de vita S. Ioannis Chrysostomi*, attribué communément à PALLADIUS, évêque d'Hélénopolis, l'auteur de la célèbre *Histoire Lausique*. Témoin oculaire des événements de Constantinople, et ami de Jean, l'auteur écrit vers 408. On trouve son œuvre dans PG. XLVII, 5-82.

Citons encore : le *Panégryque de Martyrius* (évêque d'Antioche ?) composé vers la fin de 407 ou le début de 408, par un joannite de Constantinople. PG. XLVII, XLIII-LII; — la *vie de Porphyrius évêque de Gaza*, écrite par le diacre MARC (420). Elle contient le récit d'un voyage fait à Constantinople en 401-402, au moment de la rupture de Jean avec Eudoxie. Cette vie a été publiée dans la collection Teubner; — les histoires de SOCRATE, *HE*, VI, 2-23 et VII, 25 et 45, PG. LXVII, 661-736 et 793-798, 836; de SOZOMÈNE, *HE*, VIII, 2-28, PG. LXVII, 1513-1592, toutes les deux écrites après 438; — de THEODORET DE CYR, *HE*, V, 27-36, PG. LXXXII, 1256-1268. Cette dernière n'a aucune autorité.

Quant à la biographie de GEORGES D'ALEXANDRIE, PG. CXIV, 1045-1210 elle n'est guère qu'un tissu de légendes. Les passages utilisables sont empruntés à PALLADIUS et à SOCRATE. L'auteur écrivait vers 680. Sa biographie fut remaniée sans grand changement par l'empereur LEON LESAGE (886-911) PG. CVII, 228-292.

Parmi les biographies modernes, il faut signaler celles de :

A. NEANDER, *Der hl. Johannes Chrys. und die Kirche, besonders*

se livrer à la science sacrée, sous la direction de Mélèce, de Flavien, de Diodore de Tarse, et d'un certain Cartérius, maître d'ascétisme à Antioche. Baptisé seulement en 369 par Mélèce alors évêque, il fut choisi vers 373 avec son ami Basile pour l'épiscopat. Il s'y déroba par la fuite. Quand sa mère fut morte, vers 374 ou 375, il se retira dans les montagnes voisines d'Antioche. Il y vécut quatre ans de la vie cénobitique avec un vieux moine, puis deux ans seul dans une caverne. Ses austérités l'épuisèrent. Il revint à Antioche, fut ordonné diacre en 381 par Mélèce et prêtre en 386 par Flavien successeur de Mélèce sur le siège épiscopal. Ce fut alors qu'il commença cette magnifique carrière de prédication et d'apostolat qui dura dans cette ville de 386 à 397. La plupart de ses homélies sont de cette époque. Il fut l'orateur le plus illustre d'Antioche et vit autour de sa chaire non seulement la foule des chrétiens, mais les païens eux-mêmes et les Juifs.

Sa réputation était grande lorsque le 27 septembre 397, l'évêque de Constantinople Nectaire vint à mourir. L'eunuque Eutrope proposa à l'empereur Arcadius la candidature de Jean, et le peuple et le clergé l'élurent patriarche. Il fut sacré le 26 février 398 par le patriarche d'Alexandrie, Théophile, dont la jalousie devait plus tard lui être si funeste.

La vie du nouvel évêque à Constantinople fut tour à

*des Orientis, in dessen Zeitalter*, Berlin, 4<sup>e</sup> éd. 1858, 2 tt. XI-372 et 260 pp.

AIMÉ PUECH, *Un réformateur de la société chrétienne au IV<sup>e</sup> siècle. Saint Jean Chrysostome et les mœurs de son temps*, Paris, 5<sup>e</sup> éd. 1905.

Pour les autres biographies et les études de détail, cf :

ULYSSE CHEVALIER, *Répertoire des sources hist. du M. A. Bio-Bibliographie*, II, 2887-2391, Paris, 1907.

OTTO BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, III, 324-361, Freiburg i. B. 1912.

CHR. BAUR, *St.-Jean Chr. et ses œuvres dans l'Histoire littéraire*, 37-58, 75-80, 223-298, Louvain, 1907.

tour traversée par les querelles politiques et religieuses. Eutrope, d'abord son protecteur, se sentit visé par certaines allusions aux injustices et aux désordres de la Cour et ne tarda pas à se tourner contre lui. Consul en 399, il se crut le maître absolu et prétendit même retirer aux églises leur antique droit d'asile. Jean lui résista hardiment et le conflit devenait grave lorsque la chute rapide d'Eutrope lui fournit l'occasion d'un de ses plus beaux triomphes oratoires. Après la disparition d'Eutrope, le pouvoir effectif passa aux mains de l'impératrice Eudoxie, qui, poussée sans doute par quelques membres du haut clergé, se brouilla vite avec le patriarche. Puis, survint en 402 l'affaire des moines origénistes. Chassés de Nitrie par le patriarche d'Alexandrie, Théophile, ils furent reçus par Jean avec intérêt et Théophile cité à Constantinople pour répondre de ses actes. Il y vint en effet, mais à l'instigation d'Eudoxie, il réunit au faubourg du Chêne dans la banlieue de Chalcédoine, un synode de trente-six évêques et fit déposer Jean vers le mois d'août 403. Arcadius confirma la déposition et bannit l'évêque. Celui-ci essaya de calmer la fureur populaire et trois jours après sa condamnation partit pour l'exil. Ce ne fut pas pour longtemps. Devant l'effervescence de la ville, Arcadius et Eudoxie prirent peur et Jean fut rappelé. Son retour fut un triomphe. L'entente entre la cour et le patriarche paraissait complète. Mais elle ne dura que deux mois.

Eudoxie ayant fait élever sa statue d'argent sur la place du Sénat près de la Grande Église, l'évêque se plaignit publiquement des fêtes licencieuses qui eurent lieu à ce propos. Irritée, Eudoxie résolut sa perte. Sur les conseils de Théophile, Jean fut déposé une seconde fois. Sommé de quitter son Église, il s'y refusa. Enfin, le 20 juin 404, il reprit le chemin du Bosphore pour son dernier exil. Conduit d'a-

bord à Nicée, il en repartit pour gagner, aux extrémités de la Petite-Arménie, la bourgade de Cucuse. Il y arriva soixante-dix jours après son départ de Constantinople. Il laissait derrière lui ses fidèles partisans, les Joannites, en proie aux plus violentes persécutions. Sur son siège, on installa en hâte Arsace, le frère de son prédécesseur; puis, après qu'il fût mort, le 11 novembre 405, Atticus. Les Joannites ne les reconnurent point comme légitimes. Bientôt, Eudoxie mourut. Innocent I de Rome fit intervenir l'empereur d'Occident, Honorius, auprès d'Arcadius son frère, mais il n'en résulta rien.

Pendant ce temps, Jean souffrait à Cucuse. Mais son zèle d'apôtre ne se ralentissait pas, comme en témoignent ses intéressantes lettres. Mécontents du bruit grandissant qui se faisait autour de son nom, ses ennemis poussèrent Arcadius à le reléguer sur les bords du Pont-Euxin, loin de sa chère église d'Antioche, si reconnaissante, mais trop voisine. Vers la fin de juin 407, Jean se dirigea vers Pityonte désignée pour son séjour. Il mourut avant d'y arriver, le 14 septembre 407, près du bourg de Comane dans le Pont. Sa dernière parole fut : « Gloire à Dieu en toutes choses. » A lui-même, justice ne fut rendue que plus tard. L'intrus Atticus, pour rentrer en communion avec le pape, rétablit dans les diptyques le nom de Chrysostome, et dans les premiers jours de 438, Théodose II, le fils d'Eudoxie fit revenir de l'exil les restes mortels du patriarche, et les déposa le 27 janvier à Constantinople, dans l'église des Saints-Apôtres.

Jean ne fut pas, à proprement parler, original. Il n'inventa aucun système philosophique ou moral. Esprit vigoureux et sensé, orateur véhément et parfois emporté, il fut avant tout un apôtre et la plus grande partie de son œuvre appartient à l'éloquence parénétiqne. Les luttes mêmes

religieuses ou politiques auxquelles il se trouva mêlé, ont laissé relativement peu de trace dans ses écrits, et d'ailleurs n'ont rempli que la dernière partie de son existence. Rien ne fut plus calme au fond que sa vie à Antioche, alors qu'il n'avait pas à supporter les responsabilités de l'épiscopat. Ses œuvres oratoires les plus nombreuses et ses traités les plus célèbres ont été composés dans cette ville ou dans les solitudes avoisinantes. Épris du zèle des âmes, il ne prétendit, jusque sur le siège patriarcal de Constantinople, qu'à leur montrer les voies du salut qu'il prêchait. Les grandes hérésies qui avaient si violemment troublé la première partie du iv<sup>e</sup> siècle, avaient, du moins en Orient, perdu de leur acuité, et les dernières persécutions du pouvoir s'étaient éteintes avec l'empereur Julien. Le schisme, qui divisa Antioche, depuis l'année 330 jusqu'au début du v<sup>e</sup> siècle, ne fut pas sans préoccuper Jean dont les préférences transparaissent clairement dans quelques-uns de ses discours et de ses traités<sup>2</sup>, mais rien ne put le détourner trop longtemps du grand but qu'il s'était assigné : se faire le prédicateur et l'éducateur moral et ascétique des Antiochiens, comme plus tard des Byzantins. Il employa ses heures les plus précieuses à livrer, non des batailles dogmatiques — ou si peu — mais des batailles morales.

Cependant, s'il fut avant tout un moraliste, il ne négligea pas la dogmatique. Il serait exagéré de dire avec

2. *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, PG. XLVII, 319-386.

*In epistolam ad Ephesios*, XI et XXI, PG. LXII, 79-88 ; 149-156.

*In S. Eustathium Antiochenum*, PG. L, 597-606.

*In S. Meletium*, PG. L, 515-520.

*Laus Diodori episcopi*, PG. LII, 761-766.

*Liber in S. Babylam contra Iulianum et contra Gentiles*, PG. L, 533-572.

*Sermo cum presbyter fuit ordinatus*, PG. XLVIII, 693-700.

Cfr. F. CAVALLERA, *Le Schisme d'Antioche (iv<sup>e</sup> v<sup>e</sup> siècles)* Paris, 1905.

M. Puech « qu'on peut écrire une histoire des dogmes, sans même citer son nom <sup>3</sup>. » S'il n'a pas l'importance historique de S. Augustin pour la question de la grâce, ou de S. Cyrille d'Alexandrie pour la christologie, il exprime dans son œuvre, sur l'Église et la hiérarchie, le Christ, la pénitence et surtout l'Eucharistie <sup>4</sup>, des idées remarquables et fécondes. Mais, nous le répétons, la morale et l'ascétisme constituent son domaine propre.

La morale qu'il enseigna fut la morale traditionnelle, celle de l'Église, parvenue jusqu'à lui, à travers bien des vicissitudes, par le canal des Pères. Ayant l'horreur des nouveautés dangereuses dont son clair bon sens, — comme celui de Bossuet — le mettait à l'abri, il remonta dans son enseignement, sans dévier d'une ligne, jusqu'à la source même du christianisme, Jésus, l'Évangile, S. Paul. On a dit de ce dernier : « Il est le docteur des docteurs, et pendant de longs siècles, le monde chrétien a pensé par lui. C'est un fait notoire que la théologie d'Augustin, et par Augustin celle de S. Thomas, et par S. Thomas toute la scolastique, dérivent en droite ligne de la doctrine de Paul.

3. *Un réformateur de la société chrétienne au iv<sup>e</sup> siècle. Saint Jean Chrysostome et les mœurs de son temps*, Paris, 1891, p. 324. — M. E. PRÉUSCHEN, *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3<sup>e</sup> éd. t. IV (1898), p. 109, écrit aussi : « C'est à peine si l'histoire des dogmes aurait de quoi lui consacrer un chapitre » — Il est vrai qu'à la page suivante, il dit : « Pour la doctrine eucharistique et la conception des fonctions sacerdotales, son influence sur la pensée ultérieure fut très importante. » — Cette dernière opinion est celle qu'il faut définitivement adopter, tout en admettant avec M. TIXERONT — *Histoire des dogmes*, II, 9 — qu'« homéliste plus que théologien, et moins théologien que moraliste, Saint Chrysostome n'occupe d'ailleurs dans l'histoire des dogmes qu'une place secondaire, bien inférieure à celle que lui a attribuée dans l'histoire de l'éloquence chrétienne l'admiration de ses contemporains et de tous les âges. »

4. A. NAEGLE, *Die Eucharistielehre des hl. Joh. Chrysostomus*, Strassburg, 1900.

En Orient, saint Jean Chrysostome se l'est tellement assimilé, que les écrivains postérieurs de langue grecque, désespérant d'aller plus avant, se bornent presque à le transcrire et à le résumer<sup>5</sup>. » La remarque est juste. Le grand inspirateur de l'enseignement de Jean est Paul. Il le cite sans cesse, s'autorise de sa parole, prononce une fois solennellement son panégyrique<sup>6</sup>. Si Jean n'était qu'un simple imitateur de Paul, un écho même magnifiquement amplifié de la voix du grand apôtre, il nous aurait paru préférable d'étudier le maître au lieu du disciple. Mais Jean n'est pas un simple écho. Il a des idées qu'il n'emprunte pas à Paul, et les idées éternelles qu'il trouve en lui et lui reprend comme un bien de l'Église universelle, il les présente avec un éclat inaccoutumé, une précision lumineuse, un élargissement fructueux, une mise en valeur totale,

5. F. PRAT, *La Théologie de Saint Paul*, t. I, 5<sup>e</sup> éd. Paris, 1913, p. 17. Les homélies de Jean sur l'épître aux Romains ont été louées sans réserve par l'antiquité chrétienne comme l'œuvre du commentateur le plus fidèle. S. Isidore de Péluse écrivait à propos de ces homélies (*Epistula ad Isidorum Diaconum*, V, 32, PG. LXXVIII, 1348) : « La sagesse du très sage Jean y est toute condensée. Je crois — et personne ne pourra dire que j'exagère — je crois que, si le divin Paul voulait se servir du langage attique pour se commenter lui-même, il ne le ferait pas autrement que le vénérable Jean, tant son commentaire est parfait par la clarté du raisonnement, par la beauté du style et l'exactitude des expressions. » Dans une légende de sa biographie, Georges d'Alexandrie raconte qu'un ami de Jean, Proclus, regardant la nuit par une fente de sa porte, aurait vu le saint rédigeant ses commentaires sous la dictée de Paul. Cette scène a inspiré plusieurs miniatures de manuscrits grecs et sur l'un d'entre eux du x<sup>e</sup> s. un copiste a écrit en marge ces deux lignes (bibl. de Jérus. Sab. 33. (s. xi) fol. 189) :

Χριστοῦ στόμα πέφυκε τὸ Παύλου στόμα,  
στόμα δὲ Παύλου τὸ Χρυσοστόμου στόμα.

6. *De laudibus Pauli Homiliae* VII, PG. L, 473-514. Ces sept homélies ont été certainement prononcées à Antioche. On n'en a pas fixé la date d'une façon certaine.

et les applique d'une manière nouvelle à des circonstances et à des besoins nouveaux.

Il faut le dire aussi — et nous le signalerons au cours de cette étude — S. Jean, sans tomber dans des excès condamnables, trahit parfois la pensée de son maître. Ce que Paul insinue, par prudence et peut-être aussi par hésitation sur la voie à montrer et la parole à dire, Jean l'affirme sans atténuation. A force d'analyser la pensée si pleine et si concentrée de l'apôtre, n'en fait-il pas sortir plus qu'elle ne contenait? Il commente, et par là-même, aux idées qu'il présente, il mêle les siennes, sans les distinguer clairement, de bonne foi absolue. Il prêche, il lance sur les auditoires ou la foule des lecteurs qu'il imagine du fond de sa cellule d'anachorète, des paroles éloquentes qui doivent frapper, s'imposer aux esprits, et son verbe enflammé dépasse plus d'une fois la mesure. Il est vrai que sa fonction de prédicateur l'excuse. Quand il s'agit de pousser vers la perfection morale, l'orateur présente l'idéal le plus élevé, sachant qu'un enseignement qui se détend décline insensiblement vers le laxisme. D'ailleurs la direction plus intime et plus individuelle des consciences, atténuée pour les cas particuliers ce que la parénèse générale prise à la lettre pourrait avoir de rigoureux. Ajoutons qu'un orateur comme un philosophe qui a embrassé une doctrine ou un genre de vie, qui ne s'y est décidé qu'après de longues réflexions et pour des raisons majeures, qui, souvent après des luttes douloureuses, s'y est donné avec ferveur et enthousiasme, ne trouve pas d'idéal plus grand que celui qui gouverne sa vie, et par un instinct naturel de prosélytisme, qui est la preuve d'une âme généreuse, cherche à lui gagner les autres hommes. Rien n'est plus beau à ses yeux que la croyance de son esprit, que les démarches de sa vie. Il le dit à tous, il le crie sur les toits,

il est apôtre. Tels furent les prédicateurs de la pureté rituelle dans les religions orientales, et ceux de la diatribe cynique ; tels furent surtout, après Jésus, le prédicateur sublime, les Apôtres, les Pères de l'Église, Jean Chrysostome avec eux, chacun avec son tempérament spécial et ses lumières plus ou moins vives, mais tous avec le même élan et la même sincérité.

Dans l'enseignement moral de Jean, qui fait le tour de toutes les vertus chrétiennes et discute toutes les situations où une âme peut se trouver, nous avons cherché à déterminer sa pensée sur le Mariage et la Virginité. Cette question n'est pas sans avoir préoccupé l'antiquité païenne, mais, comme nous le dirons, ses critiques mordantes contre la femme et ses vices, ne la détournèrent pas du mariage considéré par tous comme une nécessité sociale ou religieuse, et l'ascèse sexuelle pratiquée dans certains cultes grecs et latins et préconisée par les religions orientales, ne fut jamais qu'une exception temporaire. Elle n'eut d'ailleurs — quand elle se produisit — rien de vraiment moral, et resta dans les limites d'un ritualisme puéril et souvent meurtrier. Au contraire, dès la prédication évangélique, dès l'apparition du christianisme et l'apostolat de S. Paul, la question du mariage et du célibat se posa avec instance devant l'esprit des fidèles. Le besoin d'une pureté morale, dont on peut suivre la trace même au sein du paganisme, se manifesta avec intensité au milieu des communautés chrétiennes, et parmi les sacrifices qui parurent utiles ou même nécessaires au salut, on plaça au premier rang la continence et la virginité. Pouvait-on se marier, devait-on rester vierge, ou, engagé dans les liens conjugaux, vivre comme s'ils n'existaient plus ? Pendant les quatre premiers siècles de l'Église, cette question reçut des réponses diverses, orthodoxes ou hérétiques, et quand S. Jean, après

tant de débats qui avaient suscité des œuvres si intéressantes, écrivit ou parla à son tour sur ce sujet d'importance, il sut exposer, à égale distance des rigoristes et des laxistes, la doctrine officielle de l'Église. Nous allons donc l'interroger. Quel a été son enseignement sur ce point de morale chrétienne? « Pour bien comprendre la sociologie de Chrysostome — a-t-on dit<sup>7</sup> — il faut toujours avoir égard à l'état social et culturel de son époque. L'exposé des principes de Chrysostome quant à la vie ascétique et l'idéal de la vie chrétienne, mériterait une étude approfondie et devrait être envisagé au point de vue de l'esprit grec, si l'on ne veut pas que cette étude devienne un simple florilège. » C'est ce que nous essaierons de faire. Nous éclairerons la pensée de Jean en la rattachant à ses sources chrétiennes, nous la mettrons aussi en rapport avec la pensée païenne antérieure à la sienne. Nous verrons que son enseignement sur le mariage et la virginité resta toujours évangélique et qu'il ne subit l'action ni de la philosophie hellénique, ni des religions orientales dont l'influence, pendant quelques siècles, fut si grande sur le monde romain. Bien plus, nous constaterons que Jean lui-même mit clairement sa doctrine en opposition avec celle des philosophies anciennes et des hérésies à base mystique, comme le Gnosticisme et le Manichéisme. Jamais la profonde empreinte hellénique qu'il avait reçue à l'école de Libanius ne corrompit la pureté de ses conceptions chrétiennes. Il fut et demeura paulinien jusqu'à la moelle.

Pour restreindre à des proportions raisonnables un aussi vaste sujet, nous ne traiterons ni des modalités du mariage, ni de la vie conjugale, ni du divorce, ni des règles de la vie des vierges et des moines, telles que S. Jean les

7. Cf. CHR. BAUR, *op. cit.*, p. 297.

a tracées dans plusieurs de ses écrits. Comme nous l'avons dit, nous essaierons seulement de voir comment il a résolu les questions suivantes : le mariage est-il licite ou non ? désirable ou non ? la virginité est-elle de précepte ou de conseil ? est-elle supérieure au mariage ? Notre travail contiendra donc deux parties principales :

I. S. Jean Chrysostome. Le défenseur du Mariage.

II. S. Jean Chrysostome. L'apôtre de la Virginité.

Nous ajouterons un appendice très court, qui nous paraît offrir avec les deux premières parties une connexion étroite :

Appendice : S. Jean Chrysostome et la réitération du Mariage.

Est-il nécessaire de dire que nous avons scrupuleusement dépouillé l'œuvre entière de S. Jean ? L'authenticité des textes qui nous ont fourni la matière de notre étude est admise par tous les spécialistes. On les trouvera classés dans la bibliographie qui suit cette introduction. Si leur date n'est pas toujours fixée d'une façon définitive, nous pouvons assurément le regretter, mais notre exposé n'en saurait souffrir. On peut dire que la pensée de Chrysostome sur la question qui nous occupe n'a jamais varié. A Antioche comme à Constantinople, dans ses traités ex professo tels que le *περὶ πρῆβείας* ou le *περὶ μοναχρίας*, comme dans ses homélies et ses sermons, il manifeste toujours les mêmes vues. Parler d'évolution proprement dite à propos de S. Jean, serait un non-sens. Comme l'a écrit Néander<sup>8</sup> : « Dans le calme et régulier développement de sa doctrine, se montrent, depuis les premiers écrits jusqu'aux derniers, les mêmes idées dominantes et les mêmes sentiments. »

8. Cf. *op. cit.* T. I, p. 80, note 1.



## BIBLIOGRAPHIE

---

### I. — Œuvres de Saint Jean Chrysostome utilisées pour cette étude.

Pour plus de clarté, nous les classons d'après leur forme littéraire. Nous empruntons d'ailleurs les cadres de ce classement à la patrologie de Bardenhewer. Nos références se rapportent à l'édition de Migne que nous désignerons par les sigles PG.

#### HOMÉLIES EXÉGÉTIQUES.

*Homiliae 67 in Genesim.* PG. LIII-LIV, 21-580. Prononcées à Antioche en 395 d'après Tillemont et Montfaucon; en 388 d'après G. RAUSCHEN, *Jahrbücher der Christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen. — Versuch einer Erneuerung der Annales Ecclesiastici des Baronius für die Jahre 378-395.* Freiburg im B. 1897.

*Sermones 9 in Genesim.* PG. LIV, 581-630. Les huit premières homélies, prononcées à Antioche, carême de 386; la neuvième postérieure à 388.

*Homiliae 5 de Anna.* PG. LIV, 631-676. Pentecôte 387.

*Homiliae in 58 Psalmos :* 4-12; 43-49; 108-117; 119-150. PG. LV, 35-498. A Antioche. Date?

*In illud Isaiae, Vidi, Dominum...* *Homiliae 6.* PG. LVI, 97-142. Prononcées d'après RAUSCHEN, *op. cit.* p. 295, 523, partie à Antioche, partie à Constantinople.

*In illud Isaiae, Ego Dominus.* PG. LVI, 141-152.

*In Heliam et Viduam.* PG. LI, 337-348.

*In illud Ieremiae, Domine non est in homine.* PG. LVI, 153-162. A Antioche.

*In S. Matthaeum Homiliae 90.* PG. LVIII. Vers 390 à Antioche.

*In S. Lucam, De Lazaro et Divite Homiliae 7.* PG. XLVIII, 963-1054. Probablement de 388. Cf. RAUSCHEN, *op. cit.*, p. 525-526.

*In S. Ioannem Homiliae 88.* PG. LIX. Vers 389.

*In illud Ioannis, Filius ex se nihil facit.* PG. LVI, 247-256.

Le 24 juillet 399 à Constantinople. Cf. J. PARGOIRE. *Les Homélie*s de S. Jean Chrysostome en juillet 399, dans les *Échos d'Orient*, t. III (1899-1900), pp. 151-162.

*In acta Apostolorum Homiliae* 53. PG. LX, 13-384. Vers 400 ou 401 à Constantinople.

*In epistulam I ad Corinthios Homiliae* 44. PG. LXI, 9-382. A Antioche en 392.

*In epistulam I ad Corinthios VII, 1 sq. Homiliae* 3 :

1. *In illud, Propter fornicationes uxorem*. PG. LI, 207-218.

2. *De libello repudiü*. PG. LI, 217-226.

3. *Quales ducendae sint uxores*. PG. LI, 225-242. Prononcées à Constantinople d'après Montfaucon.

*In dictum Pauli, Nolo vos ignorare*. PG. LI, 241-252. A Antioche.

*In illud Pauli, Salutate Priscillam et Aquilam*, 2. PG. LI, 187-208. Vraisemblablement à Antioche.

*In illud apostoli, Habentes eundem spiritum Homiliae* 3. PG. LI, 271-314.

*In epistulam ad Galatas commentarius*. PG. LXI, 611-682. A Antioche.

*In epistulam ad Ephesios Homiliae* 24. PG. LXII, 9-176. A Antioche.

*In epistulam ad Philippenses Homiliae* 13. PG. LXII, 177-298. A Constantinople.

*In epistulam ad Colossenses Homiliae* 12. PG. LXII, 299-392. En 399 à Constantinople.

*In epistulam I ad Thessalonicenses Homiliae* 11. PG. LXII, 391-468. A Constantinople.

*In epistulam II ad Thessalonicenses Homiliae* 5. PG. LXII, 467-500. A Constantinople.

*In epistulam I ad Timotheum Homiliae* 18. PG. LXII, 502-600. A Antioche.

*In illud Pauli, Vidua eligatur*. PG. LI, 321-338. A Antioche vers 387.

*In epistulam II ad Timotheum Homiliae* 10. PG. LXII, 599-662.

*In epistulam ad Titum Homiliae* 6. PG. LXII, 663-700.

*In epistulam ad Hebraeos Homiliae* 34. PG. LXIII, 9-236. A Antioche; publiées après la mort de Jean et d'après ses notes (σημεία) par un prêtre d'Antioche du nom de Constantin.

D'une façon générale, les homélies sur S. Paul ont été prononcées tantôt à Antioche, tantôt à Constantinople, sans qu'on puisse le déterminer sûrement pour chacune.

## SERMONS MORAUX.

*De pœnitentia Homiliae* 9. PG. XLIX, 277-350. A Antioche, à une date incertaine. Cf. RAUSCHEN, *op. cit.*, p. 524.

*De futurorum deliciis et praesentium vilitate*. PG. LI, 347-354.

*Peccata fratrum non evulganda*. PG. LI, 353-364.

*De angusta porta, et in orationem dominicam*. PG. LI, 41-48.

## SERMONS POUR LES FÊTES LITURGIQUES.

*De cruce et latrone Homiliae* 2. PG. XLIX, 39-418.

## PANÉGYRIQUES.

*In S. Iulianum Martyrem*. PG. L, 665-670.

*In S. Barlaamum Martyrem*. PG. L, 675-682.

*De S. Pelagia Virgine et martyre Homiliae* 2. PG. L, 579-584.

*De SS. Bernice et Prosdoce*. PG. L, 629-640. Ces panégyriques ont été prononcés à Antioche.

## SERMONS DE CIRCONSTANCE.

*In Eutropium Homiliae* 2. PG. LII, 391-414. La première est du 17 janvier 399; la seconde fut prononcée quelques jours plus tard.

## APOLOGÉTIQUE.

*Contra Iudaeos et Gentiles. Quod Christus sit deus*. PG. XLVIII, 813-838. A Antioche, vers 387.

## TRAITÉS ASCÉTIQUES.

*Paraenesis ad Theodorum lapsum*, 2. PG. XLVII, 277-316. Tillemont et Montfaucon les datent de 369; RAUSCHEN, *op. cit.*, 565-567, de 371-378. C'est le plus ancien écrit de Jean.

*De compunctione* (περὶ κατανύξεως) 2. PG. XLVII, 393-422. Tillemont et Montfaucon les datent de 375 ou 376; d'après RAUSCHEN, *op. cit.*, 565-567, de 381.

*Adversus oppugnatores vitae monasticae* 3. PG. XLVII, 319-386. Composés en 376 d'après Tillemont et Montfaucon; en 381-385, d'après RAUSCHEN, *op. cit.*, 567, au temps de la persécution des moines par Valens.

*De Virginitate* (περὶ παρθενίας) PG. XLVIII, 533-596. Vers 381.

*Ad Viduam iuniorem*. PG. XLVIII, 599-610. Vers 380.

*De non iterando coniugio* (περὶ μόνανδρίας). PG. XLVIII, 609-620. Vers 380. Περὶ ἱερωσύνης λόγοι εἴς. PG. XLVIII, 623-692. Écrits entre 381-385. Cf. RAUSCHEN, *op. cit.*, 527 sq.

## INSTRUCTIONS PASTORALES.

*Adversus eos qui apud se habent virgines subintroductas.* PG. XLVII, 495-514.

*Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant.* PG. XLVII, 513-532. Ces deux pastorales furent vraisemblablement écrites à Constantinople vers 397.

## LETTRES

Nous en avons environ 240. Presque toutes appartiennent au second exil (404-407). Signalons surtout :

*Ad Olympiadem diacnissam Epistulae* 17. PG. LII, 549-623.

## II. — Liste des auteurs cités

## Auteurs anciens

## A) Païens

HOMÈRE. *Iliadis carmina, seiuncta discreta emendata prolegomenis et apparatu critico instructa*, éd. G. CHRIST, Leipzig, Teubner. 1884, 2 vol.

*Odyssee*, éd. A. PIERRON, 2 vol. Paris, 1875.

HÉSIODE. *Carmina recensuit ALOISIUS RZACH*, Leipzig, Teubner, 1902.

*Die Fragmente der Vorsokratiker*, éd. HERMANN DIELS, 2<sup>e</sup> éd. Berlin, 1907.

ESCHYLE. *Tragédies*, éd. F. A. PALEY, 4<sup>e</sup> éd. Londres, 1879.

SOPHOCLE. *Tragédies*, éd. E. TOURNIER. 2<sup>e</sup> éd. Paris, 1877.

EURIPIDE. *Tragédies*, éd. AUG. NAUCK, 3<sup>e</sup> éd. Teubner, Leipzig, 1909, 3 vol.

HÉRODOTE, éd. H. STEIN, Berlin, 4<sup>e</sup> éd. 1882-1883.

PINDARE. *Carmina*, éd. W. CHRIST, Leipzig, Teubner, 1896.

PLATON, éd. IOANNES BURNET, 5 vol. Oxonii, 1905.

XÉNOPHON. *Opera omnia*, éd. E. C. MARCHANT, Oxonii, 1900.

STOICORUM VETERUM *fragmenta*, éd. J. ARNIM, 3 vol. 1903-1905, Leipzig, Teubner.

EPICUREA, éd. USENER, Leipzig, Teubner, 1887.

ANTHOLOGIA LYRICA, éd. E. HILLER, 4<sup>e</sup> éd. Leipzig, Teubner, 1890.

EPIGRAMMATUM *Anthologia Palatina*, éd. FRED. DÜBNER, T. II, Paris, 1888.

MUSONIUS RUFUS, éd. O. HENSE, 1905, Leipzig, Teubner.

EPICTÈTE. éd. H. SCHENKL, Leipzig, Teubner, 1894.

SÉNÈQUE. *Lettres à Lucilius*, éd. O. HENSE, Teubner, Leipzig, 1898.

PAUSANIAS. *Descriptio Græciæ*, éd. L. DINDORFF. Paris, 1882.

## B) Juif

PHILON. *Opera quæ supersunt*, éd. COHN et WENDLAND, 1<sup>er</sup> vol. 1896 (Cohn); 2<sup>e</sup> vol. 1897 (Wendland); 3<sup>e</sup> vol. 1898 (Wendland).  
*Commentaire allégorique des Saintes Lois, après l'œuvre des six jours*, éd. E. BREHIER, collection Hemmer et Lejay, Paris, 1909.

## C) Chrétiens

PG. Migne. *Patrologiæ cursus completus*. Series græca.  
 PL. Migne. *Patrologiæ cursus completus*. Series Latina.  
*Opera Patrum Apostolicorum*, éd. FUNK, 2 vol. Tübingen, 1881.  
*Doctrine des Apôtres*, éd. HEMMER et LAURENT, col. H. L. Paris, 1907.  
 CLÉMENT DE ROME (S.). *Épître aux Corinthiens*, éd. HEMMER, col. H. L. Paris 1909.  
*Homélie du II<sup>e</sup> siècle*, éd. HEMMER, col. H. L. Paris, 1909.  
 IGNACE D'ANTIOCHE (S.). *Épîtres*, éd. A. LELONG, col. H. L. Paris, 1910.  
 POLYCARPE DE SMYRNE (S.). *Épître aux Philippiens*, éd. A. LELONG, col. H. L. Paris, 1910.  
*Martyre de S. Polycarpe*, éd. A. LELONG, col. H. L. Paris, 1910.  
*Épître de Barnabé*, éd. G. OGER, A. LAURENT et H. HEMMER, col. H. L. Paris, 1907.  
 HERMAS. *Le Pasteur*, éd. A. LELONG, col. H. L. Paris, 1912.  
 JUSTIN (S.). *Apologies*, éd. L. PAUTIGNY, col. H. L. Paris, 1904.  
*Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes*, éd. L. VOUAUX, Paris, 1913.  
*Acta Apostolorum Apocrypha*, éd. LIPSIIUS-BONNET, 3 vol. Leipzig, 1891-1903.  
 THÉOPHILE. *Πρὸς Αὐτόλυκον*, PG. VI, 1023-1168.  
 IRÉNÉE (S.). *Contra haereses*. PG. VII, 437-1224.  
 CLÉMENT D'ALEXANDRIE. *Le Pédagogue*. PG. VIII, 247-684.  
*Les Stromates*. PG. VIII, 685-1382; IX, 9-602.  
 TERTULLIEN. *De Anima*. PL. II, 646-752.  
*Apologeticum*. PL. I, 257-736.  
*De Baptismo*. PL. I, 1197-1224.  
*De Carne Christi*. PL. II, 753-792.  
*De cultu feminarum*. lib. II. PL. I, 1303-1334.  
*De exhortatione castitatis*. PL. II, 913-930.  
*De Ieiunio*. PL. II, 953-978.  
*Adversus Marcionem*. lib. V. PL. II. 239-524.  
*De Monogamia*. PL. II, 929-955.

- De Pœnitentia*. PL. I, 1223-1248 — éd. P. DE LABRIOLLE, col. H. L. Paris, 1906.
- De Praescriptione*. PL. II, 9-74 — éd. P. DE LABRIOLLE, col. H. L. Paris, 1907.
- De Pudicitia*. PL. II, 979-1030 — éd. P. DE LABRIOLLE, col. H. L. Paris, 1906.
- Ad uxorem*. PL. I, 1273-1304.
- De Virginibus velandis*. PL. II. 887-930.
- Épître à Diognète*, éd. FUNK, *Opera P. A. T. I.*
- PSEUDO-IGNACE, éd. FUNK, *Opera P. A. T. II.*
- HIPPOLYTE (S.). *Philosophoumena*, éd. P. WENDLAND, Leipzig 1916 — PG. XVI, 3017-3434.
- ORIGÈNE. *In Leviticum Homil.* I, 5. PG. XII, 410.
- In Lucam*, PG. XIII, 1801-1902.
- In epist. ad Rom.* PG. XIV, 837-1292.
- In Numer. Hom.* PG. XII, 583-806.
- CYPRIEN (S.). *De habitu Virginum*. PL. IV, 440-464.
- De Mortalitate*. PL. IV. 583-602.
- PSEUDO-CYPRIEN. *De singularitate clericorum*. PL. IV 835-870.
- MÉTHODE D'OLYMPE (S.). *Le Banquet*. PG. XVIII, 27-220.
- Didascalica et Constitutiones Apostolorum*, éd. FUNK, 2 vol. Paderborn, 1905.
- APOCRYPHES CLÉMENTINS. *De virginitate lib. II*, éd. FUNK, *Opera P. A. T. II.*
- ALEXANDRE DE LYCOPOLIS. *Contra Manichaeos*, éd. A. BRINKMANN, Teubner, Leipzig, 1895.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE. *Histoire ecclésiastique*, 3 vol. éd. E. GRAPIN, col. H. L. Paris, 1905-1913.
- ATHANASE (S.). *λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον*, éd. VON DER GOLTZ, Leipzig, 1905.
- Historia Arianorum*. PG, XXV, 691-796.
- Apologia pro fuga sua*. PG. XXV. 643-680.
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE (S.). *Oraison funèbre de S. Basile*, éd F. BOULENGER, col. H. L. Paris, 1908.
- BASILE (S.). *Epistulae*. PG. XXXII, 219-1112.
- EPIPHANE (S.). *Panarion*. PG. XLI, 173-1200; XLII, 9-832.
- GRÉGOIRE DE NYSSÉ (S.). *Discours catéchétique*, éd. L. MÉRIDIER, col. H. L. Paris, 1908.
- De Virginitate* PG. XLVI, 317-416.
- AMBROISE (S.). *De Virginibus libri tres*. PL. XVI, 187-232.
- De Viduis l. unus*. PL. XVI, 233-262.
- De Virginitate l. unus*. PL. XVI, 265-302.

- De Institutione Virginis l. unus.* PL. XVI, 305-334.  
*Exhortatio virginitatis.* PL. XVI, 335-364.  
*De lapsu virginis consecratæ.* PL. XVI, 367-384.  
*Epistulæ.* PL. XVI, 875-1286.  
*Hexæmeron, l. VI.* PL. XIV, 123-274.  
*De Paradiso l. unus.* PL. XIV, 275-314.  
*Apologia altera prophetæ David.* PL. XIV, 887-916.  
*Expositio Evangelii secundum Lucam.* PL. XV, 1527-1850.  
 JÉRÔME (S.). *Contra Jovinianum.* PL. XXIII, 211-338.  
*Contra Vigilantium.* PL. XXIII, 339-352.  
*Adversus Helvidium.* PL. XXIII, 183-206.  
*Lettres.* PL. XXII.  
 AUGUSTIN (S.). *Soliloquiorum l. II.* PL. XXXII, 869-904.  
*De Genesi contra Manichæos l. II.* PL. XXXIV, 173-220.  
*De Genesi ad litteram liber imperfectus.* PL. XXXIV, 219-246.  
*Confessionum l. XIII.* PL. XXXII, 659-868.  
*De catechizandis rudibus.* PL. XL, 309-348.  
*Contra Faustum Manichæum l. XXXIII.* PL. XLII, 207-518.  
*De Bono coniugali.* PL. XL, 373-396.  
*De Sancta Virginitate.* PL. XL, 397-428.  
*De Genesi ad litteram l. XII.* PL. XXXIV, 245-486.  
*De peccatorum Meritis et Remissione et de baptismo parvulorum l. III.* PL. XLIV, 109-200.  
*De Civitate Dei.* PL. XLI, 11-804.  
*Ep. ad Julianam (de bono viduitatis).* PL. XL, 429-450.  
*In Joannis Evangelium tr. CXXIV.* PL. XXXV, 1379-1976.  
*De Gratia Dei et de peccato originali l. II.* PL. XLIV, 359-410.  
*Contra duas epistulas Pelagian. ad Bonifacium.* PL. XLIV, 549-638.  
*Retractationum l. II.* PL. XXXII, 583-656.  
*De Hæresibus ad Quodvultdeum l. I.* PL. XLII, 21-50.  
*Opus imperfectum contra Julianum.* PL. XLV, 149-1608.  
*De Nuptiis et concupiscentia l. II.* PL. XLIV, 413-474.  
 PALLADIUS. *Histoire Lausiaque*, éd. A. LUCOT, col. H. L. Paris, 1912.  
 THÉODORET. *Histoire ecclésiastique.* PG. LXXXII, 11, 881-1280.

#### Auteurs modernes

- ACHÉLIS. *Virgines subintroductæ*, Leipzig, 1902.  
 ACKERMANN. *Die Beredsamkeit des hl. Johannes Chrysostomus*, Würzburg, 1889.  
 ALBERT (Paul). *S. Jean Chrysostome considéré comme orateur populaire*, Paris, 1858.

- ALÈS (D'). *La Théologie de Tertullien*, 2<sup>e</sup> éd. Paris, 1905.  
*La Théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906.
- AMÉLINEAU. *Essai sur l'évolution historique et philosophique des idées morales dans l'Égypte ancienne*, Paris, 1895.
- BARDENHEWER. *Geschichte der Altkirchlichen Literatur*, t. I<sup>er</sup> (1913); t. II<sup>e</sup> (1914); t. III (1912), Freiburg im B., 1912-1913.
- BARTSCH. *Die Rechtsstellung der Frau als Gattin und Mutter*, Leipzig, 1903.
- BATIFFOL (Mgr). *Études d'histoire et de théologie positive*, Paris, 1902.  
*Anciennes littératures chrétiennes. I. La littérature grecque*, 4<sup>e</sup> éd., Paris, 1901.  
*L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909.  
*Six leçons sur l'Évangile*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, 1907.  
*L'enseignement de Jésus*, 8<sup>e</sup> éd., Paris, 1910.  
*Évangile des Égyptiens*, Dict. de la Bible, t. II, col. 1625 sq.
- BAUR (DOM). *S. Jean Chrysostome et ses œuvres dans l'histoire littéraire*, Paris, 1907.
- BOEHRINGER. *Die alte Kirche. IX Band. Johannes Chrysostomus und Olympias*, 2<sup>e</sup> éd., Stuttgart, 1876.
- BOISSIER. *La Fin du Paganisme*, 2 vol., 3<sup>e</sup> éd., Paris, 1898.  
*La Religion romaine d'Auguste aux Antonins*, 2 vol., 5<sup>e</sup> éd., Paris, 1900.
- BONHOEFFER. *Epiktet und das Neue Testament*, Giessen, 1911.
- BONWETSCH. *Die Theologie des Methodius von Olympos*, Berlin, 1903.
- BOUSSET. *Gnosis*. — PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopaedie der class. Altertumswissenschaft*, t. VII<sup>2</sup>, col. 1502-1533, Stuttgart, 1912.  
 — *Gnostiker*, *ibid.*, col. 1534-1547.
- BRÉHIER. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908.  
*Chrysippe*, Paris, 1910.
- BROGLIE (DE). *L'Église et l'Empire romain au IV<sup>e</sup> siècle*, Paris.
- BURNET. *Early greek Philosophy*, London, 1908.
- CAPITAINE. *Die Moral des Clemens von Alexandrien*, Paderborn, 1903.
- CAVALLERA. *Saint Athanase*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1908.  
*Le Schisme d'Antioche*, Paris, 1905.
- CHEVALIER (U.). *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-Bibliographie*, II, 2387-2391, Paris, 1907.
- CLEMEN. *Der Einfluss der Mysterienreligionem auf das aelteste Christentum*, Giessen, 1913.
- CONYBEARE. *Philo. About the contemplative Life*. Oxford, 1895.

- CROISSET. *Histoire de la Littérature Grecque*, 5 vol., Paris, T. I<sup>2</sup> (1896); T. II<sup>2</sup> (1898); T. III<sup>2</sup> (1899); T. IV<sup>2</sup> (1909); T. V (1899).
- CUMONT. *Les religions orientales dans le Paganisme romain*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1909.
- DAFC. *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, Paris, 1909 et sq.
- DECHARME. *La Critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Paris, 1904.
- DTC. *Dictionnaire de Théologie catholique* (Vacant-Mangenot), Paris, 1903 et sq.
- DUCHESNE (Mgr). *Histoire ancienne de l'Église*, T. I<sup>4</sup>; T. II<sup>3</sup>; T. III<sup>2</sup>; Paris, 1909-1910.  
*Origines du culte chrétien*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1898.
- DUFOURCO. *L'avenir du christianisme*, 6 vol., 4<sup>e</sup> éd., Paris, 1908-1910.  
*Saint Irénée*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, 1905.
- DUVAL (R.). *Anciennes littératures chrétiennes. II. La littérature syriaque*, 2<sup>e</sup> éd., 1900, Paris.
- ELSER. *Der hl. Chrysostomus und die Philosophie*, Tübingen theologische Quartalschrift, T. LXXVI, 1894, p. 550-576.
- FARNELL. *The Evolution of Religion, An anthropological Study*, Londres, 1905.
- FAYE (DE). *Gnostiques et Gnosticisme, Étude critique des documents du Gnosticisme chrétien aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1913.  
*Introduction à l'étude du Gnosticisme au II<sup>e</sup> et au III<sup>e</sup> siècle*. Paris, 1903.  
*Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du Christianisme et de la Philosophie Grecque au II<sup>e</sup> siècle*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1906.
- FEHRLE. *Die Kultische Keuschheit im Altertum*, Giessen, 1910 (*Versuche und Vorarbeiten*, VI).
- FOUCART. *Les Mystères d'Eleusis*, Paris, 1914.
- FUSTEL DE COULANGES. *La Cité antique*, Paris, 1900.
- GOMPERZ. *Les Penseurs de la Grèce*, 3 vol., 2<sup>e</sup> éd.; Trad. A. REYMOND, Paris, 1908-1910.
- GOYAU. *Chronologie de l'empire romain*, Paris, 1891.
- GUIGNEBERT. *Tertullien. Étude sur ses sentiments à l'égard de l'Empire et de la Société civile*, Paris, 1901.  
*Manuel d'Histoire ancienne du Christianisme. Les Origines*, Paris, 1906.
- GÜLDENPENNING. *Geschichte des ostroemischen Reiches unter den Kaisern Arcadius und Theodosius II*, Halle, 1885.

- HANSEN *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns*, Bonn, 1901.
- HARNACK. *Das Moenchthum, seine Ideale und seine Geschichte*. Giessen, 1907.
- Lehrbuch der Dogmengeschichte. II Bd., 3<sup>e</sup> éd.*, Leipzig, 1894.
- Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius, Die Ueberlieferung und der Bestand*, Leipzig, 1893.
- Die Chronologie*, T. I (1897); T. II (1904).
- HÉFÉLÉ. *Histoire des Conciles* (trad. DOM H. LECLERCQ), 16 vol., Paris, 1907-1921.
- HOENSBROECK. *Die ultramontane Moral*, Leipzig, 1902.
- HUBY. *Christus. Manuel d'Histoire des Religions*, Paris, 1913.
- JOLY. *Pshychologie des Saints*, Paris, 1897.
- KOPP. *Die Stellung des hl. Joannes Chrysostomus zum weltlichen Leben*, Münster, 1903.
- LABRIOLLE (DE). « *Mulier in ecclesia taceant* ». Un aspect de la lutte antimontaniste. Deux articles *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*. n<sup>os</sup> 1 et 2, 15 janvier et 15 avril 1911.
- La Crise montaniste*, Paris, 1913.
- « *Le mariage spirituel* » dans *l'antiquité chrétienne. Revue historique*, T. CXXXV, juillet-août 1921.
- Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, 1920.
- Saint Ambroise*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1908.
- IADEUZE. *Étude sur le cénobitisme pakhômien pendant le IV<sup>e</sup> siècle et la première moitié du V<sup>e</sup>*, Louvain, 1898.
- LECKY. *Sittengeschichte Europas*, Leipzig und Heidelberg, 1870.
- LIGHTFOOT. *Colossians and Philemon*, Londres, 1892.
- MANSI. *Sanctorum conciliorum amplissima collectio*, rééd. WELTER, Paris, 1901 et sq.
- MARTHA. *Les Moralistes sous l'Empire Romain*, 7<sup>e</sup> éd., Paris, 1900.
- MARTIN. *Philon*, Paris, 1907.
- MARTINEZ. *L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Eglise*, Paris, 1913.
- MAUSBACH. *Altchristliche und moderne Gedanken über Frauenberuf*, Gladbach, 1910.
- MONCEAUX. *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, Paris, 4 vol., 1901 et sq.
- NATORP. *Die Ethika des Demokritos, Text und Untersuchungen*, Marburg, 1893.
- NÉANDER. *Der hl Johannes Chrysostomus und die Kirche besonders des Orients, in dessen Zeitalter*, Berlin, 4<sup>e</sup> éd., 1858, 2 t. XI, 372 et 260 pp.

- NESTLÉ. *Euripides, Der Dichter der Griechischen Aufklärung*, Stuttgart, 1901.
- PERTHES. *Des Bischofs Johannes Chrysostomus Leben nach den Forschungen Neanders, Boehringers und Anderer für die Familie unserer Tage dargestellt*. Hamburg et Gotha, 1853.
- PIROT. *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste (350-428)*, Rome, 1913.
- PORTALIÉ. *Art. Augustin DTC.*, T. I, col. 2268-2471.
- PRAT. *La Théologie de saint Paul*, T. I, 5<sup>e</sup> éd.; T. II, 3<sup>e</sup> éd., Paris, 1913.
- Origène, 3<sup>e</sup> éd., Paris, 1907.
- PUECH. *S. Jean Chrysostome et les mœurs de son temps*, Paris, 1891.
- S. Jean Chrysostome, 4<sup>e</sup> éd., col. « Les Saints », Paris, 1903.
- Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien*, Paris, 1903.
- S. REINACH. *Cultes, Mythes et Religions*, Paris, 1903.
- Orpheus. Histoire générale des religions*, Paris, 1909.
- RENOUVIER. *Manuel de Philosophie ancienne*, 2 vol., Paris, 1844.
- RÉVILLE. *La Religion à Rome sous les Sévères*, Paris.
- THAMIN. *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1895.
- THIERRY (AMÉDÉE). *Saint Jean Chrysostome et l'Impératrice Eudoxie*, Paris, 1874.
- Nouveaux récits de l'Histoire Romaine aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1865.
- TIXERONT. *Histoire des Dogmes*, T. I et II, 4<sup>e</sup> éd., Paris, 1906-1909.
- Précis de Patrologie*, Paris, 1918.
- TURMEL. *Histoire de la Théologie positive*, 2 vol., 4<sup>e</sup> éd., Paris, 1904.
- Tertullien*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, 1905.
- S. Jérôme*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1906.
- WENDLAND. *Die Therapeuten und die Philonische Schrift vom beschaulichen Leben. Ein Beitrag zur Geschichte des hellenistischen Judentums*, Leipzig, 1896.
- Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion*.
- Philo und die Kynisch-stoische Diatribe*, Berlin, 1895.
- Die hellenistisch-romische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum*, Tübingen, 1908.
- ZOECKLER. *Askese und Moenchtum*, Frankfurt, 1897.



# PREMIÈRE PARTIE

---

SAINT JEAN CHRYSOSTOME.

LE DÉFENSEUR DU MARIAGE.

---

## CHAPITRE PREMIER

**Préliminaires. — Les sentiments de saint Jean Chrysostome à l'égard de la Femme.**

Avant d'aborder la question du mariage et de la virginité telle que S. Jean Chrysostome l'a posée et résolue, il nous paraît nécessaire de connaître sa pensée générale sur la valeur morale de la femme et son rôle dans la société. Comme tous les Pères des premiers siècles de l'Eglise, il se montra sévère pour elle, mais avec S. Ambroise, il fut certainement celui qui lui rendit le plus justice, tant son lumineux bon sens et son amour de la mesure ont su l'éloigner des opinions extrêmes. Sa doctrine, puisée aux deux sources de l'Ancien Testament et du Nouveau, peut se ramener à quelques principes<sup>1</sup>.

Ce que Jean établit d'abord, d'après le second chapitre de la Genèse, c'est l'égalité des deux sexes avant la chute,

1. Jean cite l'A. T. d'après les Septante. Dans son interprétation de l'Ecriture, il répudie la méthode allégorique de l'école d'Alexandrie, pour la méthode grammatico-historique de l'école exégétique d'Antioche. Peut-être même a-t-il contribué avec Théodore de Mopsueste à ruiner pour toujours l'allégorisme ancien. Cf. L. PIROT, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste* (350-428), Rome, 1913.

égalité morale, bien entendu. Sans doute, il n'ignore pas les qualités extérieures de la femme, et la création d'un être aussi parfait le remplit d'admiration<sup>2</sup>, mais il connaît ses infériorités physiques et intellectuelles, et l'égalité dont il parle n'est que l'égalité d'honneur et de dignité, l'ὁμοτιμία, due à la communauté d'origine ou d'essence<sup>3</sup>. Comme l'homme, la femme a été créée à l'image et à la ressemblance de Dieu<sup>4</sup>. C'est là le fondement de son égalité. Jean insiste sur cette vérité enseignée par la Bible, et d'accord en cela avec toute la tradition catholique. « Dieu — dit-il<sup>5</sup> — en créant la femme, se servit des mêmes ter-

2. *In cap II Genes. Homil.* XV, 3, PG. LIII, 121-122.

3. ...τῇ τῆς οὐσίας κοινωνίᾳ — *In cap. II Genes. Homil.* XV, 3, PG. LIII, 122.

4. *In cap. II Genes. Homil.* XIV, 4, PG. LIII, 116.

5. *In Genesim sermo* IV, 1, PG. LIV, 594. S. Ambroise parle de même. « Chacun — homme ou femme — doit savoir qu'il porte l'image et la ressemblance de Dieu, et donc qu'il doit aspirer à la beauté de l'âme; non du corps. Car où réside son essence? Dans la substance de l'âme et la force de l'esprit. » *Exhort. virg.* 68, PL. XVI, 356. — « L'âme n'a point de sexe. » *In Luc II*, 28, PL. XV, 1562.

Cf. Clément d'Alexandrie, *Str.* IV, 8, PG. VIII, 1272 : οὐκ ἄλλην τοίνυν πρὸς τὴν ἀνθρωπότητα φύσιν ἔχει ἡ γυνή, ἄλλην δὲ ὁ ἀνὴρ σκίνεται, ἀλλ' ἡ τὴν αὐτὴν. — Cependant, un adversaire de la morale des Pères écrit : « Das Weib ist. — so lehren die Kirchenväter — ein minderwertiges Geschöpf; das Weib ist nicht nach dem Ebenbild Gottes geschaffen. » R. BARTSCH, *Die Rechtsstellung der Frau als Gattin und Mutter*, Leipzig, 1903, p. 50. — Il est vrai qu'un texte du *Liber Quaestionum veteris et novi Testamenti*, XLV, 3, éd. SOUTER, p. 83, semble lui donner raison : « Quomodo enim potest de muliere dici, quia imago Dei est, quam constet domino viri subiectam et nullam auctoritatem habere Nec dicere enim potest nec testis esse neque fidem dicere nec iudicare : quanto magis imperare! » (Cf. DE LABRIOLLE, « *Mulieres in ecclesia taceant* » *Bull. d'Anc. litt. et d'arch. chrét.* n° 2, 15 avril 1911, p. 118, note 1). — Mais que conclure d'un texte isolé et d'une affirmation si nettement contraire à l'esprit comme à la lettre de la Genèse? Comment les écrivains ecclésiastiques auraient-ils pu déformer la parole si claire du verset 27 du chapitre I de la Genèse : καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θήλυ ἐποίησεν αὐτούς.

mes que pour la création de l'homme. Il avait dit de celui-ci : faisons un homme à notre image et à notre ressemblance, et non : qu'un homme soit fait; de même, il ne dit pas d'elle : qu'une femme soit faite, mais : faisons-lui une aide, et non seulement une aide, mais : semblable à lui, pour montrer encore l'égalité dans l'honneur. »

Il va même jusqu'à dire que Dieu avait donné à la femme comme à l'homme la domination de l'univers<sup>6</sup>, mais nous verrons qu'il expliqua sa pensée, en délimitant clairement les attributions masculines et féminines. Ce qu'il veut surtout montrer, c'est que la femme a été créée par Dieu pour être l'auxiliatrice de l'homme et le charme de sa solitude<sup>7</sup>. Sortie de sa substance, semblable à lui, elle seule pourra trouver le langage qui l'intéressera et sera la compagne harmonieuse de sa vie<sup>8</sup>. « L'homme — disait l'apôtre Paul — n'a pas été créé pour la femme, mais la femme pour l'homme<sup>9</sup>. » Ces mots que Jean cite avec complaisance sont loin d'impliquer dans sa pensée la servitude de la femme. Il les applique à l'état d'Adam et d'Eve avant la chute, lorsque chacun était l'*ἐπὶ τοῦ* de l'autre, et si déjà, — comme Jean le dira bientôt — les fonctions étaient distinctes, la femme n'avait-elle pas en partage le rôle le plus humain, la royauté la plus douce, celle de la tendresse et de la consolation<sup>10</sup> ?

6. *In cap. III Genes. Homil.* XVII, 8, PG. LIII, 144.

7. *In cap. II Genes. Homil.* XV, 3, PG. LIII, 122.

8. *In cap. II Genes. Homil.* XIV, 4, PG. LIII, 116.

9. *In cap. II Genes. Homil.* XV, 3, PG. LIII, 122-123.

10. Comme S. Jean, S. Ambroise commente avec bienveillance le récit de la Genèse sur la création de la femme, auxiliatrice-née de l'homme. Cf. *de Paradis.* 46-47, PL. XIV, 297-298. — Il y a loin de cette conception biblique de l'origine et de la fonction de la femme à celle des légendes antiques. « C'est à part — dit Simonide d'Amorgos — que Dieu a formé l'intelligence de la femme. » *Frag.* 7, v. 1-2. — Si la femme excellente vient de l'abeille, la mauvaise est issue, d'après

Malheureusement, ce bonheur paradisiaque fut brisé par la chute originelle, et parmi les conséquences funestes qu'elle entraîna, Chrysostome en signale deux principales. La première est que la femme, créée pour aider et soutenir l'homme, a causé sa perte et continue de la causer dans bien des cas. Sortie bonne des mains du Créateur<sup>11</sup>, elle a failli à sa mission et est devenue dangereuse pour l'homme. Toute la tradition juive et chrétienne s'est plu à démontrer l'influence considérable que la faute de la première femme avait eue sur la conduite du premier homme, et comment, par suite de la transmission du péché originel, cette influence funeste se perpétue dans l'humanité. Dans un passage important du *περὶ πρῆβιζς*, S. Jean Chrysostome énumère longuement les périls que la femme fait courir à l'homme et les malheurs qu'elle

Phocylide, de la chienne, de la truie, de la cavale, et d'après Simonide d'A., de la truie, du renard, de la chienne, du limon de la terre, de la mer changeante, de la cendre, de l'âne, de la belette, de la cavale et du singe. Phocylide, *Fr.* 1; Simonide d'A., *Fr.* 7. — Ce sont là, si l'on veut, de purs symboles pour exprimer des vices ou les défauts attribués par l'opinion publique à la femme, mais Hésiode, écho fidèle des plus vieilles traditions, déclare que Zeus a créé la femme pour punir les hommes d'avoir reçu de Prométhée le feu du ciel, et après beaucoup d'autres, Palladas d'Alexandrie énoncera la même idée dans deux épigrammes. Cf. Hésiode, *Théogonie*, v. 585 sq; *les Travaux et les Jours*, v. 50 sq; Simonide d'A. *Frag.* 7. v. 96-97; *Anthologie Palatine*, t. II (éd. Didot-Dübner, chap. IX. *Epigrammata demonstrativa*, n<sup>os</sup> 165, 167)

Au lieu de voir dans la femme une aide naturelle de l'homme, les mythologues anciens ont vu en elle un châtiment. Aux yeux d'Euripide lui-même, le nom de la femme est synonyme de misérable. Elle est un fléau plus terrible que la mer irritée, le feu dévorant, la pauvreté, etc., et si c'est un dieu qui l'a créée, il a fait une œuvre funeste, par haine des mortels. Cf. *Sthenobée*, *Frag.* 670; *Phoenix*, *Fr.* 805; *Andromaque*, v. 273; *Hécube*, v. 1181-1182; *OEdipe*, *Fr.* 548; *Fr.* 1045; *Hippolyte*, v. 616-617; *Fr.* 432.

11. Cf. le mot de S. Ambroise : « La faute — dit-il à la femme — appartient à ta personne, non à ton sexe. » *In Luc*, II, 54. PL. XV, 1572.

lui attire. Ayant rappelé d'abord ce principe, que Dieu l'avait créée comme une aide, il demande avec ironie comment elle peut encore conserver ce titre et ce rôle. Elle a privé son mari de la sécurité et de la vie magnifique du paradis, et l'a lancé dans les agitations du monde. Non seulement elle ne l'a pas aidé, mais elle lui a tendu des pièges. Elle l'a placé sous le joug de la mort, comme dit la sagesse de Sirach (*Écclésiastique*, xxv, 33) : « Par la femme, commencement de la faute, nous mourons tous ». — Ce n'est pas Adam — écrit S. Paul (I *Tim.* II, 14) — qui a été trompé, mais la femme, qui, ainsi, est tombée dans la prévarication. Malheureusement elle y a entraîné l'homme, et depuis Adam, les chutes dont la femme est l'instigatrice et les châtiments dont elle est la cause, ne se comptent plus. C'est par elle que les fils de Dieu<sup>12</sup> et tous les hommes d'alors ont péri avec les animaux sous les eaux du déluge. Le juste Job lui échappa grâce à sa force d'âme, mais elle perdit Samson, enseigna aux Hébreux le culte de Belphégor et les fit massacrer par leurs frères, livra au démon Achab et Salomon. Maintenant encore elle entraîne son mari à offenser Dieu. Aussi le sage a-t-il eu raison de dire (*Écclésiastique*, xxv, 26) : Toute malice est légère, comparée à celle de la femme<sup>13</sup>.

On peut se demander comment l'homme, privé de si grands biens par la faute de la femme, ne s'en est pas séparé avec horreur pour retourner à la solitude. Faire le procès de l'homme, l'accuser à son tour de faiblesse ou de

<sup>12</sup> L'expression *οἱ τοῦ θεοῦ* se trouve au chap. vi de la *Genèse*, v. 2; elle ne désigne pas comme l'ont pensé S. Justin, Clément d'Alexandrie, Tertullien, Athénagore, Lactance, les anges qui sont de purs esprits et n'ont pu commettre les péchés de la chair, mais les descendants de Seth déchus de leur ancienne vertu.

<sup>13</sup> *Περὶ παρθενίας*, 46, PG. XLVIII, 567-568.

complicité, n'est pas en général la seule réponse adoptée par les auteurs chrétiens. D'après Jean, ce qui a retenu Adam auprès d'Ève après la faute, ce qui retient encore les hommes auprès des femmes, malgré leur orgueil et leurs imperfections de toutes sortes, c'est l'amour et le désir sensuel. « Dès l'origine, Dieu orna la femme de cette puissance, sachant qu'elle serait méprisée si elle n'exerçait cet empire, et qu'aucun homme exempt de passion ne voudrait habiter avec elle<sup>14</sup>. » L'arme victorieuse de la femme, c'est donc l'attrait de la concupiscence, si bien que la révolte des sens qui fut une conséquence de la faute originelle, devint pour la femme une force qui lui permit de retenir l'homme et pour l'homme une faiblesse qui le soumit à la femme. Retenons cette idée : elle est fondamentale dans la doctrine de Chrysostome. S'il admet — comme nous le verrons au chapitre suivant — que Dieu institua le mariage pour la procréation des enfants et l'entraide mutuelle, il s'attacha toujours de préférence à montrer que l'union conjugale avait son origine dans la loi de concupiscence.

Si la première conséquence de la chute a été, selon Jean, de faire de la femme un danger pour l'homme, la seconde a été de lui faire perdre son *ἐμοτιμία* et de la soumettre à la domination masculine. La raison de sa déchéance a été l'abus de l'honneur qui lui avait été concédé. Jean a recours à deux exemples bibliques pour éclairer sa pensée, l'aventure de Chanaan et l'épisode de Babel<sup>15</sup>. Chanaan l'égal de ses frères devint leur esclave parce qu'il se servit

14. *Contra eos qui subintr. habent virg.* 5. PG. XLVII, 502.

15. *In cap. IX Genes. Homil. XXIX*, 7. PG. LIII, 270; *in cap. XI Genes. Homil. XXX*, 4. PG. LIII, 278; *in cap. III Genes. Homil. XVII*, 8. PG. LIII, 145.; « Puisque tu n'as pas su commander, apprends à obéir » : Ἐπειδὴ οὐκ ἔγνωσ ἄρχειν, μάθε καλῶς ἄσχεσθαι.

de son rang de fils pour insulter son père; les constructeurs de Babel, pour accomplir leur orgueilleux dessein, abusèrent de l'unité de langage, Dieu les punit par la diversité des idiomes. Ainsi pour Ève. Créée l'égale de l'homme en dignité, elle en profita pour le corrompre : aussitôt elle est tombée, elle et ses descendantes, sous l'autorité de l'homme. Remarquons cependant que même si la chute n'avait pas eu lieu, l'homme aurait eu sur la femme une véritable supériorité ou primauté qui aurait sans nul doute entraîné son obéissance. Telle est bien la pensée de Jean qui, après S. Paul, en indique quatre raisons : deux sont inspirées par des considérations mystiques, les deux autres tirées des circonstances de la création : 1<sup>o</sup> le Christ est notre tête et nous la tête de la femme; 2<sup>o</sup> nous sommes la gloire de Dieu et la femme est notre gloire; 3<sup>o</sup> nous ne sommes pas sortis de la femme, c'est elle qui est sortie de nous; 4<sup>o</sup> nous ne sommes pas faits pour elle, mais elle pour nous (I Cor. XI, 8-9) <sup>16</sup>.

Cette domination de l'homme doit-elle être un esclavage? Certaines expressions de Jean semblent le dire : « La première domination, c'est la servitude qui met les femmes sous la puissance des hommes; cette nécessité s'établit après la faute <sup>17</sup>. » « Tu n'as pas supporté la liberté, reçois la servitude <sup>18</sup>. » Mais le mot servitude a ici un sens très large. Celle dont il parle ne fait pas de la femme, l'esclave, la chose de l'homme, dans le sens rigoureux du mot. Elle ne désigne qu'une subordination dans la vie commune. L'homme est désormais supérieur en dignité à la femme et c'est lui qui commande au foyer; cependant son

16. In epist. I ad Cor. Homil. XXVI, 4. PG. LXI, 218.

17. In Genesim sermo IV, 1. PG. LIV, 594.

18. In Genesim sermo IV, 1. PG. LIV, 594. Οὐκ ἤνεγκας τὴν ἐλευθερίαν, κατάρξαι τὴν δουλείαν.

autorité doit s'exercer non seulement avec justice mais avec douceur. Jean voit même, dans la condamnation divine qui frappa la femme coupable, un double avantage. Voici le premier : la parole de Dieu : tu te tourneras vers l'homme (*Genèse*, 111, 16) signifie autre chose que la soumission au mari. Elle veut dire : désormais l'homme sera le refuge, le port et la sécurité de la femme. Dans ses souffrances, c'est à lui qu'elle aura recours<sup>19</sup>. Sa liberté sera jusqu'à un certain point abolie, mais l'autorité libératrice de l'homme, aussi utile que le frein au cheval, l'empêchera de rouler aux précipices<sup>20</sup>. Sans doute, même cela implique une défiance à l'égard de la femme, et de la sûreté de son jugement et de sa voionté, mais, outre que l'expérience la justifiait, n'était-ce pas pour son bien qu'elle était soumise à la direction de l'homme?

Le second avantage a déjà été signalé plus haut. A la suite du péché originel, Dieu unit Adam et Ève par des nécessités naturelles, comme par un lien infrangible, jetant autour d'eux la chaîne du plaisir. « C'est ainsi — conclut-il<sup>21</sup> — que le péché a amené la sujétion, mais Dieu, ingénieux et sage, a tiré le bien du mal. » La femme, au lieu d'être un objet de répulsion pour l'homme, est deve-

19. *In Genesim sermo* IV, 1. PG. LIV, 594.

20. *In cap. III Genes. Homil.* XVII, 8. PG. LIII, 145.

Y a-t-il dans la pensée de Jean une ironie cachée? Dieu a créé la femme comme l'auxiliaire de l'homme et voilà les rôles renversés : c'est l'homme qui devient l'aide de la femme. Il se peut, mais plus sûrement, Jean propose à la femme un motif de consolation dans son malheur. Nous verrons d'ailleurs qu'elle n'a pas cessé d'être au foyer la consolation et l'appui du mari.

21. *In Genesim sermo* IV, 1. PG. LIV, 594. Cette idée entraîne cette conséquence que l'instinct sexuel qui porte l'homme et la femme à s'unir, apparut seulement après la faute et nous verrons au chapitre suivant que telle fut bien à plusieurs reprises la pensée de Jean, contredite d'ailleurs également par plus d'un texte.

nue un objet de convoitise et d'amour, et loin d'amener le divorce irrémédiable, la chute a fortifié l'union conjugale.

Comment cette soumission de la femme à l'homme se manifeste-t-elle? De deux façons principales, nous dit Jean : elle n'enseigne pas et elle ne commande pas. L'Apôtre avait écrit dans la première épître à Timothée <sup>22</sup> (II, 11) : « Que la femme apprenne dans le silence et dans une entière soumission; je ne permets pas à la femme d'enseigner ni d'avoir autorité sur son mari, mais qu'elle garde le silence. » Jean s'empare de ces deux versets et les commente, mais son interprétation est plus étroite que celle de Paul. Celui-ci expliquait l'interdiction faite à la femme d'enseigner et de commander, par deux raisons : elle ne fut créée qu'après Adam; ce fut elle et non l'homme qui fut séduite. (*Ad Tim.* 11, 13-14). Sa dépendance tient donc à la fois à son origine et à sa faute. Jean qui, d'ailleurs, comme nous le verrons, expliquera aussi l'infériorité de la femme autrement que par le péché, n'envisage ici que ce dernier. La femme a été punie par où elle a prévarié. Une première fois elle a mal enseigné Adam, qu'elle descende de la chaire d'enseignement. Une première fois elle a mal exercé l'autorité que lui donnait son égalité en dignité, désormais qu'elle obéisse <sup>23</sup>.

22. Déjà dans la première épître aux Corinthiens, XIV, 34-35, S. Paul avait dit : « Que les femmes se taisent dans les églises; il ne leur est pas permis de parler, mais elles doivent être soumises, comme la loi le dit (*Genèse* III, 16) — Que si elles veulent apprendre quelque chose, qu'elles interrogent à la maison leurs propres maris; car il est honteux pour la femme de parler dans l'assemblée. »

23. *In Genesim sermo* IV, 1. PG. LIV, 594-595. Dans certaines communautés hérétiques des premiers siècles, on trouve des femmes qui exercent un véritable magistère doctrinal, par exemple dans le Gnosticisme et le Montanisme. L'Eglise catholique, s'autorisant de la loi paulinienne, s'opposa toujours à cet usage, contre lequel en parti-

Jean reconnaît toutefois qu'en fait, ce dernier point du programme biblique et évangélique est loin d'être observé. Les pieds doivent suivre la tête, mais on voit souvent le contraire<sup>24</sup>. Il déplore ce malheur qui rend les hommes esclaves des femmes, par faiblesse devant le plaisir, comme il advint de David et de son fils Salomon, autrefois si juste et si sage<sup>25</sup>. Il le déplore même doublement, d'abord parce qu'il bouleverse l'ordre de la nature, et aussi parce qu'il témoigne de la part des hommes d'une sottise ignorance de la psychologie féminine. Ce n'est pas en obéissant à la femme qu'on s'en fait aimer, mais en lui faisant subir le joug. « L'homme — dit-il finement<sup>26</sup> — est ainsi fait qu'il méprise ceux qui l'entourent de soins

culier, Origène, Tertullien, S. Ephiphane menèrent une vive campagne. Cf. P. DE LABRIOLLE, « *Mulieres in ecclesia taceant* ». *Un aspect de la lutte antimontaniste*, deux articles, dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, n<sup>os</sup> 1 et 2, 15 janvier et 15 avril 1911. — La querelle montaniste était éteinte quand S. Jean Chrysostome parut. Il n'eut pas à prendre parti dans le débat, mais il se contenta de signaler au passage le sens de la législation de S. Paul. Rien ne nous prouve qu'il vise spécialement certaines intrusions féminines dans l'administration ecclésiastique de son temps.

24. *In cap. III Genes. Homil. XVII*, 9. PG. LIII. 145.

25. *Ad Theodorum lapsum II*, 2. PG. XLVII, 310-311.

26. *Contra eos qui subintr. habent virg.* II. PG. XLVII, 511. C'est à propos de la cohabitation des clercs et des vierges qu'il prononce cette parole. Certains montraient à l'égard des femmes qui vivaient dans leur maison sous de vains prétextes, des âmes ridiculement serviles. — Les moralistes païens remarquaient aussi que l'homme qui comprend son devoir ne se laisse pas dominer par la femme. « Obéir à une femme — s'écriait Démocrite — suprême outrage pour un homme! » *DIELS*, t. I, p. 406, *Frag.* 111; id *Electre*, v. 932 sq. — et que les femmes ont d'autant plus de mépris pour l'homme qu'il s'efforce de leur ressembler davantage. En face du cadavre d'Egisthe, Electre le dit : « Puis-je, moi, épouser un homme qui ait, non les traits d'une jeune fille, mais le cœur d'un homme! Ces caractères aiment les travaux d'Arès, tandis que ces beautés ne servent qu'à orner les chœurs. » *Electre*, v. 348 sq.

et admire ceux qui ne le flattent pas. La nature féminine a coutume d'éprouver davantage ce sentiment. Flattée, elle est insupportable, mais elle admire plus que tout ceux qui ne consentent pas à céder et à s'incliner devant ses désirs importuns. »

On sait que cette conception de la subordination de la femme à l'homme fut générale dans l'antiquité. La femme ne lui est pas inférieure comme une esclave à son maître, mais dans la maison, l'homme est la tête et le maître, et la femme doit obéir à sa volonté. La croyance commune faisait reposer principalement cette subordination de la femme au mari sur un fondement religieux. Ce n'est pas, comme dans la Bible, parce qu'elle a péché, qu'elle est soumise à l'homme, c'est parce que l'homme a qui elle est unie a seul au foyer la responsabilité du culte des aïeux<sup>27</sup>. Chose curieuse, pour le moraliste païen comme pour le moraliste chrétien, un S. Paul ou un S. Jean Chrysostome, cette dépendance de la femme doit se manifester par le silence et l'obéissance. « Que la femme n'exerce pas la parole, c'est dangereux ! » — disait Démocrite<sup>28</sup>. Dans les *Héraclides*, Macarie s'exprime de même : « Je sais ce qui convient le mieux à une femme : c'est la mo-

27. Cf. *Danaë Frag.* 320 : « Les fils restent dans la maison pour honorer les dieux domestiques et les tombeaux des ancêtres. » — « La puissance du mari sur la femme — écrit FUSTEL DE COULANGES, *La Cité antique*, p. 95 — ne résultait nullement de la force plus grande du premier. Elle dérivait, comme tout le droit privé, des croyances religieuses qui plaçaient l'homme au-dessus de la femme. Ce qui le prouve, c'est que la femme qui n'avait pas été mariée suivant les rites sacrés, et qui, par conséquent, n'avait pas été associée au culte, n'était pas soumise à la puissance maritale. C'était le mariage qui faisait la subordination et en même temps la dignité de la femme. Tant il est vrai que ce n'est pas le droit du plus fort qui a constitué la famille. »

28. *DIELS*, t. I, p. 406. *Fr.* 110.

destie et le silence, c'est de vivre tranquille dans sa maison<sup>29</sup>. » Tout sera dans la mesure et l'ordre quand la femme obéira et le mari commandera, à condition que ce dernier n'abuse pas de sa force. « La règle de conduite que j'approuve est celle-ci — proclame le chœur d'*Andromaque* — : n'exercer ni dans le mariage, ni dans l'État, aucune sorte d'autorité qui ne soit fondée sur la justice<sup>30</sup>. »

Cette idée de la subordination de la femme à l'homme n'avait pas pour les penseurs antiques son unique fondement dans le culte des ancêtres, mais aussi dans la médiocre opinion qu'ils se faisaient de ses aptitudes intellectuelles et morales. Les moralistes grecs surtout sont impitoyables pour elle et soulignent avec une verve intarissable et souvent grossière ses défauts et ses vices<sup>31</sup>. Toutefois ils

29. V. 476; id, *les Troyennes*, v. 54 sq.

30. V. 785-789.

31. Selon Démocrite, elle est beaucoup plus portée au mal que l'homme. Elle a des passions éperdues et des amours que rien n'arrête, dit Eschyle. Elle est crédule, astucieuse, affirme Euripide. L'arme de l'homme est la lance, la sienne est la ruse et se fier à elle, c'est se fier aux voleurs. Elle est vaniteuse, coquette, vindicative, médisante et audacieuse. Simonide d'Amorgos — se rencontrant avec le livre de Sirach IX, 9 — lui reproche la mort de beaucoup d'hommes. On en arrive à des formules contradictoires comme : toute femme vaut moins que son mari, fût-elle la meilleure des femmes, et lui le plus méchant des hommes — ou brutales comme celles d'Hipponax : « Deux jours sont agréables dans la vie d'une femme, les noces et l'enterrement. » — Voici les principaux passages de la littérature grecque défavorables à la femme : Démocrite, *DIELS* I, 434, *Frag.* 273. Hésiode, *Travaux et Jours*, 375; Simonide d'A. 108-109; 117-118; *Fr.* 7. — Palladas d'Al. *Epigrammata demonst.* n° 166; id. *Epig. convivialis et irrisoria*, n° 381; Phocylide, *Fr.* 1; Eschyle, *Choéphores*, 583 sq; *Agam.* 469 sq; Euripide, *Médée*, 407 sq; *Andromaque*, 85, 181, 240 sq, 218 sq, 930 sq; *Hipp.* 480, 630, 645, 664-668, 433-481; *Fr.* 443; *Or.* 605-606, 736 sq; *Iphig. Aul.* 1392-1394; *Iphig. Taur.* 1004-1006, 1032, 1054; *Phénic.* 198; *Oed.* *Fr.* 550; *Ino*, *Fr.* 405; *Danae*, *Fr.* 322, 323; *Æolos*, *Fr.* 36; *Mélanippe, ench.* *Fr.* 500; *Méléagre*, *Fr.* 532; *Alopé*, *Fr.* 112; *Sténébée*, *Fr.* 673, *Augé*, *Fr.* 278; *Ægée*, *Fr.* 3; *Crétoises*, *Fr.* 467. — *Hipponax*, *Fr.* 11.

n'ont pas à son égard que des blâmes ou des injures. Sauf quelques misogynies renforcés, ils n'hésitent pas à reconnaître qu'à côté de la femme perverse, il y a la femme honnête. La formule, pour exprimer cette vérité banale, ne varie guère. Hésiode la donne le premier : « L'homme ne peut rien rencontrer de meilleur que la femme quand elle est bonne, mais rien de pire quand elle est mauvaise <sup>32</sup>. » Euripide lui-même, qu'on présente souvent comme un ennemi systématique des femmes, est plus juste que l'opinion populaire de son époque. S'il attaque la femme, c'est qu'il adopte un thème traditionnel, mais comme chacun, il admire et respecte celle qu'il voit à l'œuvre à son foyer <sup>33</sup>. Il plaint les honnêtes femmes sur qui rejailit injustement la honte des autres <sup>34</sup>, et n'admet pas que leurs vices soient généralisés <sup>35</sup>. Non seulement il célèbre les vertus de leur sexe, la modestie et le silence <sup>36</sup>, mais les vertus viriles qui en font des héroïnes <sup>37</sup>. Oreste reconnaît

32. *Les Travaux et les Jours*, v. 702 sq. — Même idée et mêmes termes chez Théognis, 1225-1226, Simonide d'A. *Frag.* 6; Euripide, *Mélan. ench.* Fr. 497. On dirait des formules proverbiales.

33. Volontiers il reprendrait le mot de Simonide d'A, 112-113 : « Chacun de nous loue sa propre femme et critique celle d'autrui. » Celle d'autrui répond au type conventionnel, l'autre est l'image de la réalité. Elle a des défauts sans doute et parfois des vices, mais à côté, que de vertus !

34. *Mélan. ench.* Fr. 496; *Ion*, 397-400; *Médée*, 230-258, 266-268.

35. Dans *Hécube*, v. 1183, le chœur souligne en ces termes l'excès des reproches de Polymestor contre les femmes : « N'aie pas tant d'insolence et ne crois pas que tes malheurs te donnent le droit d'envelopper toutes les femmes dans le même mépris. Sans doute, beaucoup d'entre nous se rendent odieuses, mais combien, par leurs qualités, balancent le nombre de ces mauvaises femmes ! » Id, *Protéas*, Fr. 658; *Médée*, 230 sq; *Danae*, Fr. 321.

36. *Les Héraclides*, 476-477.

37. En résumé — comme le dit NESTLE, *Euripides, Der Dichter der griechischen Aufklärung*, p. 257 : « les vertus principales de la femme sont la modestie par laquelle elle se soumet à son mari, la restriction

à sa sœur Électre un cœur d'homme uni aux grâces de la femme<sup>38</sup>. Alceste mourant pour son mari, Macarie se sacrifiant pour les Héraclides, Praxithée immolant ses filles pour le salut de la patrie, Évadné, Laodomie, suivant leurs époux dans la tombe, Polyxène et Iphigénie, se dévouant — après une lutte, il est vrai, douloureuse — pour le triomphe d'une cause nationale, ce sont là les plus beaux types féminins que nous ait transmis l'antiquité classique<sup>39</sup>. La science même, dont l'homme s'attribue si complaisamment le monopole, ne leur est pas interdite. Comme le dit Médée : « L'esprit de la femme n'est pas fermé aux Muses : il se livre souvent à des recherches plus subtiles et à des études plus élevées que celles qu'il leur appartient d'approfondir<sup>40</sup>. » On pré-

au domaine de sa vocation, la fidélité et le dévouement à son mari, le soin de la direction de la maison, l'amour qui se sacrifie, qui pratique le renoncement et l'indulgence, une certaine solitude et des égards sans réserve envers son mari. L'idéal d'une telle femme est Alceste. L'admiration pour elle arrache au chœur d'hommes ce désir : « Que ne puis-je trouver une si aimante compagne ! Un tel lot est bien rare ici-bas. Elle passerait toute sa vie avec moi sans me causer de chagrin. » *Alceste*, 473 sq. — Cette femme n'est-elle pas l'« abeille » dont nous parlent Phocylide, *Fr.* 1 et Simonide d'A. v. 83 sq. ? Id., *Les Troyennes*, 645 sq.

38. *Oreste*, v. 1204.

39. Musonius — éd. HENSE, Teubner, III, p. 9 — proclame cette aptitude de la femme à la vertu.. ἔτι δὲ ὁρεῖται καὶ οἰκείωσις φύσει πρὸς ἀρετὴν οὐ μόνον γίνεται τοῖς ἀνδράσιν, ἀλλὰ καὶ γυναῖξιν<sup>1</sup>.... Il conclut : τούτων δὲ ταύτῃ ἐχόντων, διὰ τί ποτ'οὐν τοῖς μὲν ἀνδράσι προσήκει ἂν ζητεῖν καὶ σκοπεῖν ὅπως βιώσονται καλῶς, ὅπερ τὸ φιλοσοφεῖν ἐστὶ, γυναῖξί δὲ οὐ ; πότερον ὅτι ἄνδρας μὲν προσήκει ἀγαθοῦ εἶναι, γυναῖκας δὲ οὐ ;

Cf. Sènèque, *dial.* VI, 16 : quis autem dixerit naturam maligne cum mulierum ingeniis egisse et virtutes illarum in artum retraxisse ? par illis, mihi crede, vigor, par ad honesta, libeat (tantum), facultas est — Cf. Arr. *Epict. dis.* IV, 1, 63.

40. *Médée*, v. 1081 sq. — id. *les Suppliantes*, 294 — « Je ne suis qu'une femme, — dit *Mélanippe la Philosophe*, *Fr.* 487 — mais j'ai du bon sens. La nature ne m'a pas mal partagée pour l'intelligence »

voit même le moment où la femme sera honorée, et où l'homme, à son tour, sera chansonné, car « depuis des siècles, il y a beaucoup à dire sur son compte comme sur la femme »<sup>41</sup>. D'ailleurs, dans les crimes de la femme, n'est-il pas le premier responsable, et ses infidélités notoires n'amènent-elles pas à bon droit des représailles?<sup>42</sup> Et l'on en arrive à cette orgueilleuse affirmation d'un fragment de *Mélanippe enchaînée* : « C'est en vain que la censure des hommes lance contre les femmes ses traits impuissants et cherche à les décrier : elles valent mieux que les hommes, c'est moi qui vous le dis.<sup>43</sup> »

Cette justice que le paganisme lui-même rendit plus d'une fois à la femme, le christianisme la lui accorda, on peut le dire, totalement, et personne n'ignore quel rôle il a joué dans son émancipation. Sans doute, les auteurs chrétiens n'ont pas insisté sur ses qualités intellectuelles<sup>44</sup> ou physiques, mais ils ont su mettre en relief avec une admiration émue, ses vertus religieuses, sa foi, son humilité,

et, de fait, dans une série de fragments, elle expose ses vues sur Zeus et la constitution du monde. Cf. *Fr.* 483, 484, 485, 488, 491. — Cf. Xénophon, *Banquet*, cap. II, 9 : « Sans alléguer ici d'autres preuves — dit Socrate — ce qu'exécute cette danseuse nous démontre que la femme ne le cède en rien à l'homme ; qu'elle n'a besoin que d'un peu plus de force de corps et de vigueur d'esprit : ce qui doit engager ceux d'entre vous qui ont des femmes à leur enseigner tout ce qu'ils voudraient qu'elles sachent. »

Musonius — éd. HENSE, III, p. 9. — déclare que les femmes peuvent aussi bien que les hommes faire de la philosophie. N'ont-elles pas la même raison, les mêmes sens et les mêmes organes ?

41. *Médée*, v. 414 sq ; 418 sq.

42. *Electre*, v. 1035-1040 ; *Ion*, v. 1090-1105 ; *Fr.* 906 ; *Phoenix*, *Fr.* 804 ; *Eole*, *Fr.* 24 ; id : *Théognis*, 457-460.

43. *Frag.* 501.

44. Cependant, Clément d'Alexandrie — *Paedag.* I, 4. PG. VIII. 260 — ne considère pas la raison de la femme comme inférieure à celle de l'homme, .. ὅτι ἐπ' ἑσῆς ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν ὁ λόγος παιδαγωγός ἐστιν.

sa douceur, sa pureté, sa patience, son esprit de sacrifice, non pas seulement celui qui peut entraîner, dans l'enthousiasme de l'amour, jusqu'à la mort violente subie pour la croyance, mais celui qui s'exerce tout le jour, par le martyre à petit feu qu'est parfois la vie mortifiée et pénitente de la vierge, de la veuve et de la femme mariée. A ce compte-là, aux yeux de la société chrétienne qui n'est plus seulement la société civile ou politique, la femme, avec son auréole de vertus, est au-dessus de l'homme, et sa gloire dépasse la sienne.

Ainsi pensait S. Jean Chrysostome. Il n'a jamais prétendu que le rôle de la femme, qui, dans le plan primitif de Dieu, devait être une aide pour son mari, eût été pour toujours aboli par la chute. Son brillant éloge de la virginité<sup>45</sup>, dont nous parlerons plus loin, montre assez en lui-même la haute idée qu'il se faisait de la femme chrétienne, et son action bienfaisante au foyer conjugal lui apparaît sous les couleurs les plus favorables. Il ne fut jamais anti-féministe, comme Tertullien<sup>46</sup>, que ses contemporains

45. Cf. MAUSEBACH, *Altchristliche und moderne Gedanken über Frauenberuf*, Gladbach, 1910, p. 39 : « L'éloge de la Virginité obligea en fait à reconnaître la féminité, ouvrit à l'observation morale les trésors cachés de l'âme des femmes. Que pouvait-il y avoir de plus noble pour le chrétien que le nom de fiancée du Christ, de plus majestueux que la consécration et la vêtue de la Vierge devant l'autel ? Comment pourrait-on jeter un regard de dédain sur la femme, quand elle menait une vie angélique, quand sa nature s'élevait au-dessus de l'humanité ? Comment était-il possible de combattre son plein droit de cité dans le christianisme, lorsque, semblable à un Paul, la Vierge se vouait sans partage à Dieu, rivalisait d'héroïsme avec les martyrs, suivait la mère du Sauveur ? Surtout, sa libération de la chaîne de la vie conjugale, l'indépendance de sa conduite, que l'on célébrait sans cesse, devait nécessairement faire entrer dans les consciences l'idée de la personnalité complète, de l'égalité morale de la femme. »

46. Devenu montaniste, Tertullien se signala comme le plus intrain-

accusaient d'être un « ennemi du sexe », comme S. Epiphane <sup>47</sup>, ou même S. Jérôme <sup>48</sup>. Il ressemble plutôt à S. Ambroise, qui s'est montré, à l'égard de la femme mariée le plus aimable des panégyristes<sup>49</sup>. Il n'a jamais cessé de la considérer, malgré sa faute, comme la précieuse auxiliatrice de l'homme, surtout depuis sa régénération spirituelle par le baptême chrétien. Vaquant à la prière et à la méditation, quand elle est seule au foyer, elle accueille avec amour son mari, lorsqu'il rentre, l'âme agitée des mille préoccupations du dehors. Grâce à elle, la maison devient une fraîche oasis où son esprit se calme et sa volonté se retrempe. La page où Jean décrit ce rôle de l'épouse est à citer tout entière. Elle a la valeur d'un plan d'action pour la femme chrétienne et dévoile toute la délicatesse des con-

table des ennemis de la femme. Cependant, dans le deuxième livre du *De cultu Feminarum*, PL. I, 1315 sq., il semble se repentir de sa dureté. Il appelle les femmes : ses compagnes, ses sœurs, les saintes prêtresses de la chasteté, les filles de la Sagesse ; leur beauté même n'est plus considérée comme un danger, mais comme un don de Dieu, un reflet de la beauté intérieure.

47. *Panarion*, 79, PG. XLII, 740 : Γυναικῶν γὰρ τὸ γένος εὐλόγητον, σπαίρον δὲ καὶ ταπεινὸν τῷ φρονήματι.

48. Si S. Jérôme insiste beaucoup et plus que de raison parfois sur les griefs de l'A. T. et de l'antiquité contre les femmes méchantes et indomptables, il est, dans d'autres endroits, moins acerbe. C'est un Tertullien adouci.

49. On connaît l'éloquence émue avec laquelle S. Ambroise a parlé de ses misères et de ses souffrances, avec quelle indignation il a réfuté l'orgueil des fils grandissants qui déclarent que leurs mères ne sont ni prudentes ni savantes (*Exhort. virg.* 14. PL. XVI, 340), surtout avec quelle force il a revendiqué l'égalité morale au foyer de l'épouse et du mari. La soumission doit être réciproque, pour qu'on n'y voie pas une conséquence du sexe, mais une nécessité du mariage : ne forte tibi non coniugii videatur ista servitus esse sed sexus (*de vid.* 69, PL. XVI, 255). Car — dit-il — dans une heureuse formule : ubi est impar coniugium, lex Dei non est (*In Luc VIII*, 8, PL. XV. 1767).

ceptions féministes du moraliste. « L'homme <sup>50</sup> engagé au milieu des agoras et des tribunaux, est agité, comme par des vagues, par les tumultes extérieurs. Mais la femme, assise dans sa maison comme dans une école de philosophie, repliant son esprit sur elle-même, pourra s'appliquer à la prière, à la lecture, au reste de la sagesse. Et, de même que ceux qui habitent au désert ne sont troublés par personne, ainsi la femme enfermée dans son intérieur peut jouir d'un calme continu. Si par hasard elle est forcée de sortir, elle n'est pas pour cela exposée au trouble. Sans doute, pour venir ici, à l'assemblée, ou pour aller au bain, il lui faut quitter sa maison, mais la plupart du temps, elle y reste. Il lui est loisible alors de philosopher, et recevant son mari, d'adoucir son esprit troublé, de chasser ses pensées vaines et chagrines, et de le renvoyer ensuite, vide des mauvaises choses apportées du dehors, rempli des bonnes apprises à la maison. Non, rien n'est plus fort qu'une femme pieuse et prudente pour former un homme et façonner son âme à ce qui lui plaît. Il écouterait moins des amis, des maîtres, même des princes, que sa compagne qui l'exhorte et le conseille. Il éprouve un certain plaisir à l'exhortation d'une conseillère qu'il aime avec ardeur. Je pourrais vous citer beaucoup d'hommes rudes et indisciplinés, que leurs femmes ont assouplis. La femme est la compagne de l'homme à table, au lit, dans la procréation des enfants, la confidente de ses secrets, de ses démarches, que sais-je encore ! Attachée en tout à son mari, elle lui est aussi unie que le corps à la tête, et si elle est prudente et dévouée, elle surpassera et vaincra n'importe qui dans les soins envers son mari. »

Ce ne sont pas seulement les vertus proprement fémini-

nes qui constituent le domaine moral de la chrétienne. D'une part, le soin de sa perfection personnelle, le progrès dans la chasteté<sup>51</sup>, l'humilité, la modestie, la sainteté « sans laquelle personne ne verra le Seigneur<sup>52</sup> », le mépris des richesses, d'autre part, le dévouement à son mari et une heureuse influence sur lui, sont en somme du ressort de son sexe. Mais Jean n'oublie pas qu'au milieu des persécutions, la femme a fait preuve d'un courage viril. Le paganisme, nous l'avons vu, n'avait pas absolument méconnu la vigueur morale de la femme. Mais les Alceste, les Iphigénie, les Macarie, plus courageuses que les hommes, ne sont, à vrai dire, que des exceptions. Dans une société où la femme ne sortait guère du gynécée, quelles luttes extérieures aurait-elle pu entreprendre? Tout au plus, en allumait-elle par ses passions. Au sein de la religion chrétienne, au contraire, la femme trouve des occasions de lutter. Elle ne parle pas dans l'église, ni sur la voie publique; elle se tient à l'écart de la vie politique; mais, pendant les persécutions, on la pousse de force au combat. Elle a à subir une épreuve pénible, où sa foi, sa pudeur même, sont en jeu. Eh bien ! sur ce terrain, elle se montre aussi intrépide que l'homme, et elle tombe sous le glaive du bourreau avec une énergie admirable. « Si elle veut — dit S. Jean Chrysostome<sup>53</sup> — elle peut mourir, et beaucoup furent martyres. » — « L'armée du Christ n'est point partagée en deux camps, suivant les sexes; elle ne forme qu'une seule assemblée. La femme peut, elle aussi, revêtir la cuirasse, tendre le bouclier, lancer des traits, soit aux

51. D'après Jean — *In epist. II ad Tim. cap. iv, Homil. X, 3. PG. LXII, 659*, — les femmes y réussissent mieux que les hommes, parce que la flamme de la passion est moins vive en elles... δύναται σωφροσύνην ἀσκήσει. καὶ μᾶλλον τῶν ἀνδρῶν, ὅτε οὐ τοσούτης ἐνοχλοῦσης αὐτῇ φλογός...

52. S. Paul, *Hebr. XII, 14*.

53. *In epist. II ad Tim. cap. iv, Homil. X, 3. PG. LXII, 659*.

heures de martyre, soit à des époques analogues, qui exigent une grande force d'âme.<sup>55</sup> » Elle n'y a point failli, et Jean — comme nous le dirons plus loin — trouva les accents les plus éloquents pour célébrer les femmes courageuses qui préférèrent même le suicide à la perte de leur virginité, Domnine, Bernice, Prosdoce, Pélagie.

Ne croyons pas toutefois que l'admiration de Jean pour la femme soit allée jusqu'à prôner son émancipation complète et à proclamer sa supériorité sur l'homme. Jamais l'idée d'un féminisme aussi absolu n'eût pu entrer dans l'esprit des Pères. Toute la tradition et l'enseignement scripturaire l'eussent condamné sans réserve, car ç'eût été renier la doctrine du péché originel; mais ce que nous avons dit nous permet de voir combien il est injuste de parler comme on l'a fait parfois de « l'horreur de l'Église pour la femme<sup>56</sup>. » Cette « horreur » est une légende. Des moralistes sociologues comme Lecky<sup>57</sup>, Hansen<sup>58</sup>, Hoensbroeck<sup>59</sup>, affirment que les Pères « se laissèrent aller aux in-

54. In *S. Barlaamum Martyrem*, 4. PG. L. 681. — Id : De *S. S. Bernice et Prosdoce*, I. PG. L. 629 sq : « Dieu soit béni : la femme brave maintenant la mort ; la femme qui a introduit la mort dans le monde, la femme qui avait été autrefois l'instrument du démon a brisé la force même du démon ; ce vase fragile et délicat est devenu une arme irrésistible ; des femmes bravent maintenant la mort ; qui ne serait saisi d'étonnement... ? »

55. Selon le mot de S. Ambroise — de *Virginibus* I, c. III. PL. XVI, 191 — « La virginité elle-même fait des Martyrs. » — Cf. son admirable portrait de la jeune martyre, sainte Agnès, qui à l'âge de 12 ans scelle de son sang sa fidélité à son Dieu. De *Virginibus* I, c. II, PL. XVI, 189-191.

56. GUIGNEBERT, *Tertullien, Étude sur ses sentiments à l'égard de l'Empire et de la société civile*, Paris, 1901, p. 282 sq.

57. *Sittengeschichte Europas*, Leipzig und Heidelberg, 1870.

58. *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns*, Bonn, 1901.

59. *Die ultramontane Moral*, Leipzig, 1902, p. 335 sq.

jure les plus sauvages contre le sexe féminin, source principale de la séduction de l'homme », que la femme, aux yeux des ascètes de la primitive Église, influencés par les idées orientales, n'était qu'une séductrice, qu'un moyen de péché dans la main du diable. Sans doute, il y eut des excès de langage chez quelques écrivains chrétiens<sup>60</sup>, mais ces derniers ne sont pas l'Église officielle; pas plus que Kant, Schopenhauer et Nietzsche, si durs pour la femme, n'expriment toute la pensée allemande. Il faut tenir compte aussi de leur tempérament rigoriste et de leur penchant à la rhétorique<sup>61</sup>.

Lorsque ces écrivains rappellent le mot du livre de Sirach : « la beauté de la femme fit périr beaucoup d'hommes<sup>62</sup> », celui du Proverbe : « la femme mariée ravage des âmes précieuses<sup>63</sup> », qu'ils affirment que c'est par Ève que le démon a perdu Adam et qu'il se sert encore de la femme pour corrompre l'homme<sup>64</sup>, lorsqu'ils donnent des conseils pratiques sur les précautions à prendre dans les relations entre hommes et femmes<sup>65</sup>, qu'ils signalent comme S. Jean Chrysostome les malheurs causés par celles-ci, les tribulations de Joseph, la perte de Samson, de David, d'Am-

60. On connaît l'apostrophe de Tertullien : Tu es diaboli ianua, tu es arboris illius resignatrix, tu es divinæ legis prima desertrix, tu es quæ eum suasisti quem diabolus aggredi non valuit! — *De cultu feminarum* I, 1, PL. I, 1305. Et encore, ici, la dureté est dans le ton, mais le reproche de Tertullien n'ajoute rien au récit de la Genèse.

61. « Tertullien parle et non l'Église » — HANCK, *Tertullians Leben und Schriften*, Erl. 1877, 32.

62. Clément Romain, *ép. II ad Virgines*, I, 2, 5; 9-11; 13; 15; commente longuement le mot de Sirach, IX, 9 : propter speciem mulieris multi perierunt.

63. S. Clementis, *de Virginitate* II, IX, 1 et 2.

64. Théophile, *Ad Autol.* II, 28. PG. VI, 1097.

65. Clem. Al. *Pédag.* III, 2. PG. VIII, 572-576; id. II, 7, 5. PG. VIII, 457 sq. — S. Ambroise, *Apologia secunda*, III, 12-14. PL. XIV, 891-892. — S. Jérôme, *Epist.* XXII, 11 et LII, 5. PL. XXII, 401; 527-547.

mon et de Thamar, de Salomon, des vieillards insulteurs de Suzanne<sup>66</sup>, qu'ils donnent en exemples les sages qui surent éviter la femme et demeurer vertueux, Moïse, Aaron, Josué, Élisée, Michée, le Christ, les Apôtres<sup>67</sup>, lorsque de nombreux conciles multiplient les prescriptions relatives aux femmes, imposent aux moines et aux clercs des règlements sévères<sup>68</sup>, qu'y a-t-il là d'injurieux pour la femme? Nous avons vu que les moralistes chrétiens n'ont pas oublié de faire son éloge. De plus, s'ils n'ont pu fermer les yeux sur le fait biblique indéniable, la femme trompée et trompant l'homme à son tour, ils ont donné sur les relations des sexes des conseils de simple prudence, que le bon sens, à défaut de la morale chrétienne, suggère à chacun. D'ailleurs, n'envisagent-ils pas autant la lâcheté masculine que la perversion féminine? Ces appels réitérés à la fuite de la femme n'étaient-ils pas une façon indirecte quoique claire, de faire sentir à l'homme sa misérable faiblesse, fruit d'une première complaisance coupable? Disons encore que ceux qui conseillaient à l'homme d'éviter la femme, conseillaient à la femme d'éviter l'homme, et qu'on pourrait aussi bien parler du mépris de l'Église pour l'homme que de son dédain pour la femme.

Si l'on veut une démonstration pour ainsi dire officielle

66. S. Jérôme, *Epist.* XXII, 12. PL. XXII, 401. — S. Clementis, *de virginitate* II, c. VIII, 2; IX, 12; X, 1 et 4; XI, 2; XII, XIII, 1. Cf. FUNK t. II. pp. 21-23.

67. S. Clementis, *de virginitate* II, c. XIV, 5; XV, 1, 5, 6. éd. FUNK t. II, p. 25.

68. Le concile d'Elvire (300) donne l'impression d'une société ecclésiastique dans laquelle les femmes étaient le centre de toutes les préoccupations morales. Elles font l'objet de 29 canons sur 81. Cf. particulièrement les canons 27, 35, 81, HÉFÉLÉ, trad. DOM LECLERCQ, t. I; 221-264 — Cf. de même : *Conc. Neocaesarense* (314), *ibid* : t. I, 326-334; *Conc. Laod.* not. can. 44, *ibid* : t. I, 995-1028; *Conc. Nicaen.* III *ibid* : t. I, 528-620.

des sentiments de l'Église à l'égard de la femme, qu'on parcourt la deuxième lettre aux Vierges, attribuée à Clément Romain. Écrite probablement au III<sup>e</sup> siècle, elle était adressée à des Frères consacrés à Dieu. C'est un délicat tableau des relations qu'ils devaient avoir avec les femmes. Sans doute, cet écrit vise un abus commun au III<sup>e</sup> siècle, que, plus tard, Jean condamnera sans pitié à Constantinople, la cohabitation des moines et des vierges, mais on peut supposer légitimement qu'adressé aux gens du monde, il eût encore été moins sévère. Or ce petit manuel du Frère vierge, chef-d'œuvre de simplicité naïve, qui dut se répandre de bonne heure dans les communautés chrétiennes, est loin de respirer l'horreur profonde de la femme. Le frère qui va de cité en cité porter la bonne nouvelle, doit observer la plus grande prudence dans ses relations féminines. Il ne refuse pas aux Sœurs l'exhortation chrétienne, mais, sous aucun prétexte, il ne consent à passer la nuit sous le toit où elles demeurent, et s'il reçoit en les quittant leur baiser de paix, c'est sur la main droite enveloppée dans son vêtement. Il n'agit pas ainsi, dit le manuel, par mépris pour la femme chrétienne, mais parce qu'elle est seule et qu'il faut craindre les langues médisantes et éviter le scandale<sup>69</sup>.

Ce n'est pas après la lecture de ce charmant opuscule qu'on peut dire que l'Église avait un souverain mépris pour la femme. A elle comme à l'homme, le Frère apôtre adresse les paroles de vérité. Quel philosophe grec en fit autant?

69. S. Clementis, *de Virginitate* II, 1, 2; II, 3, 5; III, 2; IV, 3; V, 1; V, 2 : Non autem [hoc facimus ideo], quod christianam hanc mulierem spernamus — absit a nobis, ut tali animo affecti simus erga fratres nostros in Christo — sed quia sola est, ideo timemus, ne forte quis verbis mendacibus contumelias nobis imponat; corda enim hominum in malis posita sunt et stabilita...V, 3-4; VII, 2-3. Cf. éd. Funk t. II, pp. 15-18 et pl. 21.

A quelles femmes ouvrit-il son école et livra-t-il la doctrine? Dans leurs demeures fermées, elles filent la laine et gourmandent leurs esclaves. Ici, au soir tombant, un prédicateur ambulante réunit dans une maison amie les Frères et les Sœurs, laisse couler sur eux la manne de ses douces paroles et reçoit en les quittant le baiser de paix des femmes, sur des mains voilées sans doute, mais par pudeur et modestie chrétiennes.

Tel fut, dès les siècles les plus anciens, l'idéal de l'Église, si clairement exprimé dans l'œuvre d'un de ses plus grands docteurs, S. Jean Chrysostome. Il est loin — nous venons de le voir — d'être l'ennemi de la femme chrétienne. Dans un langage mesuré, appuyé sur la Bible et sur S. Paul, il expose la doctrine commune de l'Église sur sa valeur personnelle et son rôle dans la société conjugale. Avant la chute, sa dignité est égale à celle de l'homme. Si le péché originel l'a rendue dangereuse pour ce dernier et l'a placée sous sa domination, elle n'a pas été profondément corrompue. Régénérée par la grâce, elle continue d'être auprès de l'homme l'auxiliairice indispensable en lui donnant l'exemple de vertus parfois plus hautes que les siennes, en apportant la paix et la joie dans sa maison. Il était nécessaire de rappeler préalablement les grandes lignes de cet enseignement, si humain et si chrétien à la fois, pour qu'il soit bien établi que si Jean détourna souvent du mariage et poussa à la pratique de la virginité, ce ne fut du moins jamais par mépris ou par horreur de la femme.

---

## CHAPITRE II

### Saint Jean Chrysostome établit les raisons d'être du mariage.

Si les sentiments de S. Jean Chrysostome à l'égard de la femme sont inspirés en grande partie par l'idée du péché originel, on peut en dire autant de sa doctrine du mariage. Pour en faire mieux ressortir le caractère particulier, il nous paraît utile d'exposer brièvement comment l'antiquité païenne a conçu et présenté les raisons d'être de l'union conjugale<sup>1</sup>. Elles se ramènent aux quatre suivantes : l'attrait de l'amour physique, le sentiment religieux, l'obligation sociale et la sympathie morale.

Le paganisme, sauf quelques rares exceptions, n'a cessé d'exalter l'instinct sexuel. Les poètes épiques, lyriques, dramatiques, ont chanté la puissance de l'amour et ses plaisirs violents<sup>2</sup>. Éros et Aphrodite sont des divinités indomptables et fatales, auxquelles il est inutile et coupable de ré-

1. De leurs imprécations mordantes et répétées contre la femme, les Grecs auraient dû tirer cette conclusion logique : il ne faut pas se marier ; mais ces critiques, on le sait, étaient avant tout jeux d'esprit. Elles ne purent vaincre les nécessités naturelles et sociales. Une épigramme anonyme de l'Anthologie Palatine — T. II, cap. x, *Epigr. exhort.* — fait cette remarque malicieuse : Le mariage, c'est la tempête ; tout le monde le sait et le dit, et tout le monde se marie. — D'après Xénophon — *Banquet*, chap. II, 10 — Socrate aurait épousé l'acariâtre Xantippe, afin de s'habituer à s'accommoder de tous les caractères des hommes. Ce courage n'est pas à la portée de tout le monde.

2. Cf. Hésiode, *Théogonie* v. 116-122 ; Mimnerme, *Frag.* 1 ; Théognis. v. 719-728 ; v. 1063-1068 ; Pindare, *Nemea* VIII, v. 1. sq ; *Hippolyte*, v. 525-565 ; 1268-1282 ; *Médée*, v. 627-642 ; *Frag.* 889, d'Euripide.

sister. Elles se vengent toujours durement des dédains de leurs ennemis, comme le prouve, entre autres, le mémorable exemple d'Hippolyte. Aphrodite, l'invincible déesse, se joue des obstacles, car, selon le mot du fragment de *Dictys* : « l'amour chez les mortels ne dépend pas de leur volonté : ils ne sont pas libres d'éprouver ou non cette passion. C'est une entreprise insensée de chercher un remède aux nécessités que nous imposent les dieux<sup>3</sup>. » En termes moins poétiques, Platon dit la même chose<sup>4</sup> : « Je vois qu'à l'égard des hommes, tout se réduit à trois sortes de besoins et d'appétits; que de leur bon usage naît la vertu, et le vice de l'usage contraire... Le troisième et le plus grand de nos besoins, comme aussi le plus vif de nos désirs, est celui de la propagation de notre espèce : il ne se déclare qu'après les autres, mais, à son approche, l'homme est saisi des accès d'une fièvre ardente, qui le transporte hors de lui-même et le brûle avec une extrême violence. »

La seconde raison qui fonde le mariage est le sentiment religieux sous ses deux formes principales : le culte des ancêtres et le culte des dieux. « La famille — écrit Nestle<sup>5</sup> — en tant qu'elle est maintenue par le culte des aïeux et le respect du foyer, est plus une union religieuse qu'une union naturelle. » Au moins en fut-il ainsi à l'origine. Les Anciens croyaient que le bonheur des morts dans l'autre vie dépendait de certains rites accomplis par leur postérité. Il en résulta que l'obligation de se perpétuer fut imposée au nom du culte des ancêtres à toutes les familles, et qu'on regardait comme un malheur la privation de descendance. Les écrits et la législation antiques attestent cette préoccupation constante. « Leur unique pensée (aux morts) — dit

3. *Frag.* 340; *Antigone*, v. 781 sq; *Frag.* 890.

4. *Lois*, VI, 782 d. 783 a.

5. *Op. cit.* p. 248.

Fustel de Coulanges<sup>6</sup> — était qu'il y eût toujours un homme de leur sang pour apporter les offrandes au tombeau. Aussi l'Hindou croyait-il que ces morts répétaient sans cesse : « Puisse-t-il naître toujours dans notre lignée des fils qui nous apportent le riz, le lait et le miel. » L'Hindou disait encore : « L'extinction d'une famille cause la ruine de la religion de cette famille; les ancêtres privés de l'offrande des gâteaux tombent au séjour des malheureux. » Les hommes de l'Italie et de la Grèce ont longtemps pensé de même. S'ils ne nous ont pas laissé dans leurs écrits une expression de leurs croyances, aussi nette que celle que nous trouvons dans les vieux livres de l'Orient, du moins leurs lois sont encore là pour attester leurs antiques opinions<sup>7</sup>. » Cependant, on trouve de ces textes très clairs. Fustel de Coulanges en indique lui-même<sup>8</sup> et les passages que nous citerons plus loin, touchant le désir d'une postérité, expriment la crainte, non seulement de disparaître sans pourvoir à la transmission de son nom et de sa gloire — ce qui serait un vain et stérile orgueil — mais sans doute le souci de s'assurer, par delà la mort, la survivance d'un culte. En

6. *La Cité antique*, pp. 49-50.

7. FUSTEL DE COULANGES fait remarquer plus loin, p. 52, que le but du mariage n'était pas le plaisir. Son objet principal était la procréation des enfants pour continuer le culte. Cf. Ménandre, *Fr.* 185; Démosthène, in *Neaeram*, 122, Lucien, *Timon*, 17; Eschyle, *Agamemnon* 1207; Alciphron I, 16. Les Romains disaient : ducere uxorem liberum quærendorum causa; les Grecs : παίδων ἐπ' ἀρότω γνησίων.

8. On lit dans Euripide, *Danae*, *Frag.* 320 : « La jeune fille, lorsqu'elle a quitté la maison paternelle, n'est plus à ses parents, mais à son mari. Les fils restent pour honorer les dieux domestiques et les tombeaux des ancêtres. » FUSTEL DE COULANGES cite lui-même — p. 50. — un texte très expressif d'Isée, VII, *De Apollod. hered.* 30 : « Il n'est pas un homme qui, sachant qu'il doit mourir, ait assez peu de souci de soi-même pour vouloir laisser sa famille sans descendants; car il n'y aurait alors personne pour lui rendre le culte qui est dû aux morts. »

tout cas, ce désir religieux entraîna des conséquences légales, comme le divorce en cas de stérilité de la femme<sup>9</sup>, la substitution d'un frère ou parent au mari impuissant, les secondes noces de la veuve sans enfants avec le plus proche parent du défunt, et l'adoption d'un garçon, quand la descendance naturelle était féminine<sup>10</sup>.

A côté du motif tiré du culte des ancêtres, nous en trouvons un autre également important tiré du culte des dieux<sup>11</sup>. Cette nouvelle raison du mariage et de la procréation<sup>12</sup> fut même présentée à l'exclusion de toute autre par quelques philosophes. « Dans l'enseignement pythagoricien — dit Jamblique — sur ce qu'il faut faire ou ne pas faire, il y avait qu'il faut procréer des enfants, car il faut laisser après soi des serviteurs des dieux<sup>13</sup> ». Cette idée n'étonne pas chez les disciples de Pythagore, épris de mysticisme et de piété, mais on la retrouve chez Platon, plutôt préoccupé, comme nous le verrons, des intérêts sociaux. « Voilà — écrit-il<sup>14</sup> — ce que nous avons à dire par forme d'exhortation sur le mariage : il faut joindre à ceci ce qui a été dit plus haut, que chaque citoyen doit tendre à se perpétuer, en laissant après lui une postérité qui lui succède dans le culte qu'il rendait aux dieux. » Le stoïcien Antipater de

9. *Andromaque*, v. 706-714. — Le Grec a horreur de la stérilité chez la femme.

10. Cf. FUSTEL DE COULANGES, *op. cit.* pp. 52-57.

11. FUSTEL DE COULANGES l'a-t-il signalée? Il semble que non. Il ne parle guère que du culte des ancêtres, avec lequel il paraît même avoir confondu le culte des dieux. Après avoir — p. 50, note 3 — cité la parole d'Isée : « sans descendants il n'y aurait personne pour rendre le culte qui est dû aux morts », il ajoute cette citation tirée de Stobée, *serm.* LXVII, 25 : εἰ γὰρ ἐκλείποι τὸ γένος, τίς τοῖς θεοῖς θύσει, dans laquelle il est difficile d'admettre qu'il s'agit du culte des ancêtres.

12. Cf. *Danae*, *Frag.* 320, cité note 8.

13. DIELS, I, p. 280-281 : Jamblique, 83 et 86.

14. *Lois* VI, 773 a- 774 a.

Tarse<sup>15</sup>, à côté des raisons sentimentales et sociales du mariage, mentionne également la raison mystique de la gloire des dieux. Elle lui semble même plus importante que les deux autres, car, dit-il, « si la race disparaît, qui fera des sacrifices aux dieux? des loups, ou la race des lions dévorateurs de taureaux<sup>16</sup>? » Remarquons que ce motif ne dut être invoqué qu'assez tardivement, lorsque depuis longtemps déjà le culte des aïeux menaçait de tomber dans l'oubli.

Il arriva même dans bien des cas qu'on ne considéra plus l'origine religieuse de la société, et qu'aux raisons mystiques du culte des ancêtres et des dieux invoquées en faveur du mariage, on substitua les motifs d'ordre social<sup>17</sup>. La cité pour les législateurs et les philosophes, repose, non plus sur le culte, mais sur la famille, et celle-ci est constituée par l'union des sexes<sup>18</sup>. Il s'ensuit que le mariage n'est plus regardé comme une nécessité religieuse, mais sociale, et son but principal est d'assurer le salut de la patrie par l'obtention d'une postérité légitime. Hérodote nous dit<sup>19</sup>

15. Disciple de Diogène de Babylone qui le fut de Chrysippe. Cf. Galenus, *Hist. philos.* 3. DIELS, p. 600, 10.

16. Cf. ARNIM, vol. III, n° 63, p. 255, 5 ...τὸ συγκαταθῆναι εἰς γάμον... καὶ ἔτι μᾶλλον εἰς τὴν τῶν θεῶν τιμὴν · εἰ γὰρ ἐκλίποι τὸ γένος, τίς τοῖς θεοῖς θύσει; λύκοι τινὲς ἢ « ταυροκτόνων γένος λεόντων. » — C'est la phrase que FUSTEL DE COULANGES cite — note 11 — en faveur du culte des ancêtres. Or les mots, εἰς τὴν τῶν θεῶν τιμὴν, indiquent certainement que les sacrifices ont pour but d'honorer les dieux et non de rendre un culte aux ancêtres.

17. « La philosophie — écrit FUSTEL DE COULANGES, *op. cit.* pp. 421-422 — rejette les vieux principes des sociétés et cherche un fondement nouveau sur lequel elle puisse appuyer les lois sociales et l'idée de patrie. »

18. Aristote, *Pol.* I, 3 p. 1253 b.

19. I, 136; — la formule proverbiale de Cléobule (DIELS, p. 520) un des sept sages, τέχνα παιδεύειν, peut s'entendre d'un conseil inspiré aussi bien par les sentiments religieux que par le sens des nécessités morales ou sociales.

qu'après les vertus guerrières, les Perses estimaient par dessus tout le grand nombre d'enfants, force vive d'un pays. Euripide lui-même exprime clairement cette pensée. Dans *Ion*<sup>20</sup>, le chœur des femmes de Créuse chante le bonheur d'avoir une postérité et dit : « Elle est notre force dans le malheur, notre joie dans la prospérité, et dans la guerre, un rempart, un gage de salut pour la patrie. » Mais ce sont surtout les philosophes, Platon, Xénophon, et plus tard les stoïciens qui mirent en relief la raison d'être sociale du mariage<sup>21</sup>.

Quoique ces derniers — comme nous le dirons bientôt — se soient surtout placés dans la question du mariage au point de vue de l'altruisme et du sentiment<sup>22</sup>, la raison d'État ou d'utilité sociale ne leur a pas échappé entièrement.

20. Ce texte rend difficilement acceptable cette affirmation de NESTLE, *op. cit.*, p. 248 : « Euripide, dans sa considération du mariage, laisse totalement de côté aussi bien le point de vue légal que le point de vue religieux et le regarde simplement par son côté naturel et moral. » Nous venons de voir de même — *Danae Frag.* 320 — qu'Euripide n'oublia pas le culte des ancêtres et celui des dieux.

21. On lit dans un dialogue des *Lois*, IV, 720 a, 721 e : L'Athénien : Au nom des dieux, dis-moi quelle est la première loi que portera le législateur. Ne commencera-t-il pas par régler le point qui, suivant l'ordre de la nature, est le fondement et le principe de la société politique ? — Clinias : Sans doute. — L'Athénien : D'où les États tirent-ils leur origine et leur naissance ? N'est-ce pas des mariages et de l'union des sexes ? — Clinias : Oui. — L'Athénien : Ainsi, dans tout État, c'est par les lois qui concernent le mariage, qu'il est bon de commencer ? — Clinias : Sans contredit. » — Platon semble ignorer complètement le sentiment altruiste. C'est la cité seule qui rapproche les hommes ; les sentiments familiaux les divisent. — Clément d'Al. signale aussi chez Platon le souci d'assurer l'immortalité du nom. Mais ce ne peut être qu'un but secondaire — *Str.* II, 23, 1088.

Pour Xénophon — *Économiques*, chap. VII, 18, 19 — la première raison du mariage est d'empêcher l'extinction de l'espèce animale.

22. Cicéron, *de off.* I, 7, 22 : placet Stoïcis... homines... hominum causa esse generatos, ut ipsi inter se aliis alii prodesse possent — *De fin.* III, 19, 63 : immanes quaedam bestiae sibi solum natae sunt.

Un d'entre eux, Antipater de Tarse l'a bien vu. La nature ayant créé le jeune homme πολιτικός, il doit accroître la patrie. Le salut des cités serait impossible si les meilleurs d'entre les fils des citoyens de noble race ne prenaient la place de leurs pères, tombés dans la mort comme les feuilles d'un bel arbre, s'ils ne se mariaient quand le temps est venu, afin de pousser du vieux tronc des tiges généreuses, afin que la patrie ait toujours des défenseurs et devienne de jour en jour plus prospère<sup>23</sup>. Et c'est bien là, si nous en croyons Stobée, une excellente raison qui légitime aux yeux du stoïcien l'usage du mariage<sup>24</sup>. Il y eut même des philosophes qui ne virent dans celui-ci qu'un but : le salut de la cité par la procréation des enfants. Philon condamne ceux qui n'y cherchent que l'assouvissement de l'instinct<sup>25</sup> et Musonius pense de même. « Les relations sexuelles ne sont justes que dans le mariage et quand elles sont cherchées pour la génération des enfants : alors, elles sont légales. Mais celles qui sont recherchées pour le plaisir seul, sont injustes et illégales, même dans le mariage<sup>26</sup>. »

Non seulement le mariage est utile à la société parce qu'il travaille à son salut par la procréation, mais encore parce que la séparation des fonctions qu'il opère permet à l'homme de s'occuper des affaires publiques, la femme gouvernant la maison. Antipater de Tarse compare celui qui est marié à un homme qui aurait quatre yeux et quatre

23. ARNIM, vol. III, n° 63, p. 255, 5.

24. *Ibid.* vol. III, n° 611, p. 157, 39.

25. *De leg. spec.* 6 et 2. *De Jos.* 9; *V. Mos.* 6; *De Cherub.* 13; *Quest. in Gen.* IV; 61-86; *Quod det. pot. ius.* 27. 47. 48.

26. Ed. HENSE, XII, p. 64. — Pour Musonius, celui qui se marie est plus patriote que celui qui ne se marie pas (HENSE. XIV, p. 76); il veut que dans le mariage on poursuive le bien de la cité (HENSE XIV, p. 72-73) et du même point de vue recommande d'avoir beaucoup d'enfants (HENSE XV, A, p. 77). — *Id. Sexti sent.* 231, 232; Sénèque, *ep.* 88, 29.

maines. L'ouvrage manuel en serait doublement productif et facile. Loin d'être un embarras, le mariage est un secours. Rien de plus nécessaire pour un homme qui veut s'occuper d'éloquence ou de politique. Il abandonne à sa femme la direction de la maison et peut ainsi vaquer sérieusement aux choses nécessaires. N'est-ce pas cette vérité que formulait ainsi le comique ancien : il faut marier l'homme fait pour agir<sup>27</sup>.

27. ARNIM, vol. III, n° 63, p. 256 sq.

On comprend qu'attachant au mariage une importance primordiale, pour la conservation et l'accroissement de la cité, les économistes et les législateurs anciens aient voulu en surveiller l'usage. Cette conception étatiste conduisait — au moins en théorie — à des règlements parfois draconiens concernant les modalités du mariage, l'âge des époux, les rapports sexuels, l'éducation des enfants, etc. Ébauchés déjà par Hésiode (*les Travaux et les Jours*, v. 695-698) et Solon (*Frag.* 27), on les trouve formulés dans la vie de Pythagore par Jamblique (DIELS, I, p. 289, n°s 209-213 — id. Ocellus, 4, 9-14, DIELS; I, p. 290) et surtout dans Platon (*République*, V, 458 e; 459 de; 460 d; 460 e; 461, abc.) et Xénophon (*République de Sparte*, I, 1-10).

— C'est encore au point de vue social qu'on se place avant tout dans l'antiquité pour condamner certains vices ou certaines cruautés, comme la pédérastie, l'adultère, l'exposition des enfants et l'avortement. Plus d'un philosophe a sans doute signalé le caractère immoral ou impie de semblables coutumes, mais on insista surtout sur le danger que font courir à la cité de si infâmes pratiques. — On sait que la pédérastie fut par excellence le vice grec. D'une façon générale, tout l'Orient finit par en être infesté et nous verrons Chrysostome en constater même à son époque les ravages. Hérodote prétend que les Perses ont emprunté aux Grecs l'amour des garçons (Cf. éd. STEIN, I, 135). Socrate et Platon ne l'ont pas condamné d'une façon explicite et pourtant il constituait un péril social. — Les Stoïciens l'ont pratiqué. Comme les cyniques, Zénon de Cittium, Cléanthe, Chrysippe et plus tard, Apollodore de Séleucie rangeaient la pédérastie parmi les choses indifférentes. Cf. les textes, apud ARNIM vol. I, n° 3, p. 5, 4; n° 247, p. 58, 34; n° 248, p. 59, 4; n° 249, p. 59, 7; n° 250, p. 59, 13; n° 251; n° 252; n° 253; vol. III, n° 17, p. 261, 23. — Il a fallu les progrès du concept de pureté et l'influence des idées morales vers la fin de l'ère païenne, pour qu'on la

On se tromperait, si l'on croyait que l'Antiquité n'a vu dans le mariage que l'assouvissement de l'instinct sexuel, la possibilité de remplir une obligation religieuse et d'assurer la durée de la cité. Elle y a vu aussi une union morale répondant à un sentiment profondément enraciné dans la nature humaine. L'intimité de deux cœurs a toujours paru ce qu'il y avait de plus doux et tous les poètes l'ont chantée. Ulysse désire pour Nausicaa un mari, une famille et la douce concorde, car il n'est rien de meilleur que le sort de deux époux unis de sentiments<sup>28</sup>. Hésiode déplore la vieillesse sans hymen et partant sans consolation<sup>29</sup>. Euripide — sans oublier, comme nous l'avons vu, le point de vue physique, social ou religieux du mariage —, envisage avant tout son côté sentimental et moral. C'est un

condamnât et encore invoqua-t-on la plupart du temps son caractère antisocial. Cf. Philon, *De leg. spec.* 7 et de *vict. off.* 13, qui lui reproche la dévastation des cités et l'anéantissement de la race humaine.

L'adultère est également condamné parce que la loi demande des enfants légitimes. Pour Platon (*République*, v, 460), une union sexuelle clandestine, c-à-d. contractée sans l'autorisation des magistrats, et par là même privée des sacrifices et des prières des prêtres et des prêtresses, constituait une impiété et une injustice : une impiété, parce que l'enfant qui naissait ne recevait pas les bénédictions divines; une injustice, parce que la naissance échappait au contrôle de l'État. Philon exprime absolument la même idée. Cf. *De Jos.* τὸ γὰρ μὴ νόμιμον μὴδ' εὐπρεπὲς τῶν συνοουσιῶν τούτων αἰσχρὸς τε καὶ ὄνειδος μέγα τοῖς θηρωμένοις αὐτάς. — Id, *De spec. leg.* 2. de *creat. princ.* 11; de *decal.* 24. — D'ailleurs — comme dit Philon, *De Jos.* 11, δι' ἑρώτας καὶ μοιχείας καὶ γυναικῶν ἀπάτας, les guerres ont été engendrées. — Idée banale qu'on retrouve chez tous les moralistes. Cf. Horace, *Sat.* I, 3, 107.

Les philosophes s'élèvent aussi en des termes identiques contre l'exposition des enfants et l'avortement. S'ils évoquent les motifs d'humanité — surtout Philon — pour flageller la *μισανθρωπία*, l'*ἀνδροφονία*, la *τεχνοντομία* de ces tueurs d'enfants, les raisons d'utilité sociale prédominent dans leur diatribe. Ces crimes risquent de dépeupler les cités et contredisent la volonté de la loi. Cf. : *De leg. spec.* 20.

28. *Odyssée*, VI, v. 180-185.

29. *Théogonie*, v. 603 sq.

commerce spirituel qui doit conduire à la communion la plus intime entre l'homme et la femme. « La plus grande richesse — dit-il —<sup>30</sup> est de trouver une noble femme. » et ce qui fait sa noblesse, ce n'est pas la naissance, mais sa communauté de sentiments avec son mari<sup>31</sup>. Elle est dans la souffrance et le malheur sa plus chère consolation, apaise son âme irritée ou relève son cœur abattu<sup>32</sup>. Hector et Andromaque, Admète et Alceste sont les types les plus caractéristiques de ces ménages heureux où l'harmonie est souveraine<sup>33</sup>. Cette union morale des époux a été bien vue par Aristote. Il y a — dit-il —<sup>34</sup> entre l'homme et la femme une amitié de nature, plus ancienne et plus profonde que la tendance à vivre en société. Chez les animaux le seul but de l'union est la procréation. Chez les hommes, le mariage est un but en soi. L'homme et la femme s'unissent pour se compléter et s'entr'aider, réalisant par cette amitié l'utile et l'agréable.

« Mais — ajoute-t-il<sup>35</sup> — les enfants forment un lien; aussi, ceux qui sont sans enfants, se séparent plus vite; car les enfants sont le bien commun des deux et ils conservent la communauté debout. » En effet, l'enfant fut considéré

30. *Andromède*, *Frag.* 153; *id. Frag.* 140.

31. *Antigone*, *Fr.* 164. — Cf. Antiphon le Sophiste, *Frag.* 49 (DIELS, p. 598). τί γὰρ ἥδιον ἀνθρώποι γυναικὸς καταθυμίας;

32. *Phryxos*, *Frag.* 819. Euripide insiste souvent sur la qualité la plus précieuse de la femme, qui n'est pas d'être belle, mais d'avoir un aimable caractère. Cf. *Médée*, v. 14 sq; *Andromaque*, v. 205 sq; *Antiope*, *F.* 211; *OEdipe*, *Frag.* 552, 547; *Phryxos*, *Fr.* 820, *Frag.* 901. — Démocrite (DIELS, I, p. 405, *Frag.* 105) disait : Beauté du corps, beauté de bête, s'il n'y a pas dessous, l'esprit. — *Id. Frag.* 40, 57.

33. Euripide n'appelle pas seulement ménage heureux, celui où la femme est aimable et douce, mais celui où le mari rend à son épouse son affection. « La richesse d'une femme c'est un mari qui l'aime. » *Frag.* 1047.

34. *Ethic. Nic.* VIII, 14, 12.

35. *Op. cit.* *ibid.*

par les moralistes anciens non seulement comme un moyen des dieux et le salut de la patrie, mais comme le ciment de transmettre le nom, d'assurer le culte des ancêtres ou de l'union conjugale et l'achèvement du bonheur familial. Euripide a prononcé cette belle parole : « Oui, nos enfants, à nous mortels, sont notre vie<sup>36</sup> » et il appelle misérable bonheur un foyer sans enfants. Nul mieux que lui n'a décrit la tristesse de cette solitude<sup>37</sup>. C'est que l'amour paternel, mis par les dieux dans le cœur de l'homme, a un charme irrésistible et demande à être satisfait. Aussi conseille-t-il aux jeunes gens de se marier avant la vieillesse et d'avoir des enfants, car il n'est « rien de plus charmant que le jeune fils d'un jeune père<sup>38</sup>. »

C'est surtout le stoïcisme qui a mis en lumière la nécessité du mariage considéré comme satisfaction d'un sentiment altruiste. Pour Platon, ce n'est pas la sympathie qui rapproche les hommes, c'est la cité. A ses yeux, les sentiments familiaux brisent l'unité sociale et il les bannit sans pitié de sa république idéale. La conception des stoïciens est bien différente. Sans doute, ils reconnaissent l'utilité sociale et religieuse du mariage, mais ils l'envisagent avant tout au point de vue de la sympathie universelle, comme un moyen de favoriser l'union des hommes. Leur enseigne-

36. *Andromaque*. v. 418 sq.

37. *Ion* — Créuse : Nous n'avons pas d'enfants et il y a longtemps que nous sommes mariés. — Ion : Oui, tu n'as jamais été mère et tu es sans enfants. — C : Sans enfants Phœbos le sait. — Ion : Pauvre femme, tu as les autres bonheurs, il te manque celui-là ! — v. 789-791, 472-491. — *Protésilas*, Fr. 654; *Danae*, Fr. 318.

38. *Danae*. Fr. 319; id : *Alcmène*, Fr. 104; *Méléagre*, Fr. 522; *Dictys*, Fr. 334; *Hér.* v. 632 sq. — Pour Démocrite (Fr. 278, *DIELS*, I, p. 435), l'amour paternel est commun à tous les animaux, y compris l'homme. Seulement, celui-ci a des enfants, non seulement pour obéir à une tendance naturelle impérieuse, mais aussi en vue d'un profit à tirer de sa progéniture.

ment à la nature<sup>39</sup>. Or, la société humaine est conforme à fondamentaux. La fin de l'homme est de vivre conformément à la nature<sup>39</sup>. Or, la société humaine est conforme à la nature, car elle a son origine dans l'inclination altruiste. Le stoïcien devra donc travailler à sa conservation, par l'action politique, l'éducation des hommes, le mariage et la procréation. Il le fera pour la patrie — ce qui est un but social, mais aussi pour lui-même, c'est-à-dire pour la satisfaction de son penchant naturel, αὐτοῦ χάριν καὶ τῆς πατρίδος<sup>40</sup>. Ce n'est donc pas parce que la cité existe que le stoïcien doit coopérer à sa conservation, c'est parce qu'il trouve en lui-même un sentiment social, fondateur de la cité, qu'il juge bon de travailler à la prospérité de ce qui n'en est qu'un effet. La cité est la manifestation intelligente de cette tendance native, et si parfois les lois conventionnelles en ont obscurci l'origine, elle reste sage en son fonds, c'est-à-dire conforme à la nature. Voilà la raison qui fait que le stoïcien n'a jamais prêché l'abstention politique ni conjugale. Fonder une famille, éduquer des enfants, n'est pour lui que le développement d'un instinct imposé par la vie<sup>41</sup>. Sur cette idée, Antipater de Tarse a fortement insisté. Pour lui, sans femme et sans enfants, la maison ni l'existence ne sont parfaites. Des hommes ou des femmes isolés ressemblent à un troupeau de moutons ou de bœufs sans petits. « Celui — dit-il — qui n'a pas fait, dans le mariage légitime, l'expérience d'une femme et d'enfants, n'a pas goûté l'amour le plus vrai, le plus pur. Les autres amitiés ou affections ressemblent au mélange par

39. Cf. les textes apud ARNIM, vol. I, n° 179, p. 45; n°s 180, 183; n° 552, p. 125; vol. III, n° 342, p. 83; n° 344, p. 84.

40. ARNIM, vol. III, n° 611, p. 157; n° 616, p. 158.

41. Cf. Zénon, D. L. VII, 121. καὶ γαμήσειν, ὥς Ζήνων φησὶν ἐν τῇ πολιτείᾳ (τὸν σοφόν), καὶ παιδοποιήσεσθαι (ARNIM, vol. I, n° 270, p. 62).

juxtaposition des graines ou objets semblables; celle de l'homme ou de la femme au mélange parfait de l'eau avec le vin <sup>42</sup>. » Eux seuls réalisent cette intimité non seulement des corps, mais des âmes, dont Euripide, dans sa *Médée* <sup>43</sup>, vantait les charmes.

Aussi, déplore-t-on comme un malheur la vie solitaire, sans mariage et sans enfants. C'est une existence incomplète et décolorée. Les vierges du théâtre antique, Électre <sup>44</sup>, Antigone <sup>45</sup>, Macarie <sup>46</sup>, Iphigénie <sup>47</sup>, marchent courageusement à la mort, mais après avoir gémi douloureusement de n'avoir pas connu l'hymen. Autour d'elles leurs parents et leurs amis expriment le même regret <sup>48</sup>. Les femmes qui descendent au tombeau, Évadné <sup>49</sup>, Alceste <sup>50</sup>, Médée <sup>51</sup> souhaitent à leurs enfants le jour d'un heureux mariage auquel elles auraient si bien voulu présider; et pour eux-mêmes, les ménages qui n'ont pas d'enfants, se désolent ou réclament du ciel à grands cris la postérité qui réjouira leur foyer <sup>52</sup>. Sans doute, ce désir d'une postérité manifeste le souci légitime de perpétuer la maison des ancêtres et le nom de la famille, mais aussi le besoin de satis-

42. Cf. ARNIM, vol. III, p. 255. — Id : Musonius, éd. HENSE, p. 74. XIV.

43. V. 147.

44. *Electre*, v. 164 sq; v. 1183. — id : *OEdipe-Roi*, v. 1496; *OEdipe à Colonne*, v. 747.

45. *Antigone*, v. 800 sq, 876 sq; id : *Anthologie Palatine*, VIII. 489; Simonide, *Frag.* 127, 3; *Oreste*, v. 206-207.

46. *Les Héraclides*, v. 579-580.

47. *Iphigénie à Aulis*, v. 1223-1225; *Iphigénie en Tauride*, v. 218-220; 362-371; 1143 sq.

48. *Hélène*, v. 688 sq; *Oreste*, v. 71-74; 662-664.

49. *Suppliantes*, v. 1025-1030.

50. *Alceste*, v. 163-166; v. 312 sq.

51. *Médée*, v. 1021-1027.

52. *Andromaque*, v. 1077; *Ion*, v. 64-67; id. 422-424; *Médée*, v. 669; *Iphigénie en Tauride*, v. 695-699; *Oreste*, v. 662-664.

faire le penchant le plus fort du cœur humain, l'amour paternel, qui est au fond le désir de ne pas mourir tout entier, mais de revivre dans le fils, image du père. Ce désir est si fort qu'il persiste même au cœur de ceux qui détestent la femme et qu'ils imaginent cet idéal naïf : la possibilité d'avoir des enfants sans sa coopération<sup>53</sup>. Ceux qui sont plus raisonnables recommandent, comme Démocrite<sup>54</sup>, l'adoption, moyen d'autant plus sûr de satisfaire son penchant naturel, qu'on peut choisir l'enfant entre mille.

Cet exposé nous fera mieux comprendre l'originalité des idées de S. Jean Chrysostome sur les raisons d'être du mariage. Sa conception fut sur plusieurs points singulière et aussi contradictoire. Préoccupé surtout d'établir la supériorité de la virginité, il affirme qu'elle fut la première dans l'ordre des temps<sup>55</sup> et que l'union sexuelle n'existait pas dès l'origine entre Adam et Ève. Vivant d'une vie toute angélique, ils ne connaissaient ni les feux de la concupiscence, ni la révolte des passions<sup>56</sup>. Sans doute la femme fut donnée à l'homme comme un secours, mais dans un tout autre ordre que la vie des sens. Leur existence, comme une onde limpide qui s'épanche d'une source pure, s'écoulait toute illuminée d'une chasteté virginal<sup>57</sup>. — Mais, comment se fait-il qu'Adam et Ève aient vécu dans le paradis terrestre avant la chute, sans aucun commerce sexuel? D'un mot bref, S. Jean en indique la raison : ils n'étaient

53. *Hippolyte*, v. 618 sq; *Médée*, v. 573 sq.

54. *Frag.* 277, *DIELS* I, p. 434. — Euripide n'est pas de cet avis, pour deux raisons : a) adopter un enfant, c'est lutter contre le destin qui a voulu le mariage stérile, cf. *Mélanippe enchaînée*, *Fr. g.* 494; b) les vrais enfants valent toujours mieux que les adoptifs, cf. : *Erechthée*, *Fr.* 361.

55. *In cap. IV Genes. Homil.* XVIII, 4 PG. LIII, 153. "Ὡστε καὶ ἐκ προοιμίων τὰ τῆς παρθενίας ἀρχὴν ἐλάβανεν

56. *In cap. II Genes. Homil.* XV, 4. PG. LIII, 123.

57. *Περὶ παρθενίας*, 14. PG. XLVIII, 543.

point assujettis aux besoins du corps<sup>58</sup>. Une telle conclusion — avouons-le — dépasse singulièrement les données de la Bible. La situation d'Adam et d'Ève dans l'Éden fut sans doute privilégiée : doués de dons surnaturels comme la grâce sanctifiante, et de dons préternaturels comme l'exemption de la souffrance et de la mort, ils n'étaient pas pour cela de purs esprits, et devaient posséder tous les penchans propres à la nature humaine, y compris l'instinct sexuel. On ne peut expliquer l'erreur de Jean que par un parti-pris trop favorable à l'état de Virginité<sup>59</sup>. D'ailleurs, dans d'autres occasions — comme nous le dirons — plus fidèle à l'interprétation traditionnelle des textes bibliques, il se contredira lui-même et reconnaîtra que l'union sexuelle eût existé même avant la chute.

Cette opinion étrange — véritable préjugé — entraîne parfois Jean à donner à certains passages un sens qu'ils n'ont certainement pas. La Bible nous dit (*Genèse* II, 23-24) qu'après la création de la femme, Adam prononça ces paroles : « Celle-ci s'appellera d'un nom pris du nom de l'homme, parce qu'elle a été tirée de l'homme. C'est pourquoi ce dernier quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et ils seront deux dans une même chair. » L'enseignement universel de l'Église a vu dans ces paroles l'établissement du mariage indissoluble par le Créateur, institution applicable au premier couple humain. Or, Jean, toujours pour le besoin de sa cause, parce qu'il croit que le mariage suivit seulement la chute, rejette cette interprétation. Dans la parole d'Adam, il voit une prophétie qui

58. *In cap. IV Genes Homil.* XVIII. 4. PG. LIII, 153.

59. Il n'y a certainement pas trace ici d'une influence même inconsciente du manichéisme, S. Jean se plaçant uniquement à un point de vue moral et non métaphysique. Il met la virginité au premier rang, d'où il conclut qu'elle avait dû précéder le mariage, comme institution.

révèle l'avenir. Comment en effet, dit-il — et c'est là le paralogisme — Adam eût-il pu connaître le mode de propagation humaine, puisque l'union sexuelle n'exista qu'après la chute <sup>60</sup>?

Jean trouvait dans la *Genèse* (I, 28) un texte autrement difficile à expliquer dans un sens favorable à sa thèse. Immédiatement après avoir créé l'homme, mâle et femelle, donc bien avant la chute, Dieu avait dit : Croissez et multipliez et remplissez la terre <sup>61</sup>. Le sens était clair et personne ne s'y trompa. On a l'impression qu'il gêne Chrysostome. Voyons ce que son ingénieuse subtilité va lui suggérer. Il voit dans la parole de Dieu une formule de bénédiction qui promet à Adam et à Ève une race nombreuse, mais sans coopération de leur part. Pour une pareille œuvre, le mariage est inutile. Abraham devenu vieux n'avait pas encore d'enfants. C'est Dieu qui lui donna un fils. « Adam lui aussi, s'il fût demeuré fidèle et s'il eût repoussé l'esprit tentateur n'aurait pas eu à s'inquiéter de la propagation de sa race <sup>62</sup>. » On ne peut affirmer plus clairement que le mariage en soi ne servait à rien pour la genèse de l'humanité et que Dieu, à lui seul, et sans la collaboration des causes secondes, l'aurait directement perpétuée, si la chute originelle ne s'était pas produite. « Pour la procréation, ce n'est point tant l'effet du mariage, que de cette parole de Dieu : croissez et multipliez et remplissez la terre. Témoins tant d'hommes qui ont usé du mariage et ne sont pas devenus pères <sup>63</sup>. »

60. *In cap. II Genes. Homil. XV, 4. PG. LIII, 123.*

61. Dans un passage de *l'Expositio in Psalmum CXIII, 5 PG. LV, 312*, Jean, par une distraction incroyable, place cette parole après la chute : Ἐπειδὴ γὰρ ἐκ τῆς ἁμαρτίας εἰσῆλθεν ὁ θάνατος... ὁ θεὸς... φησὶν. Αὐξάνετε, καὶ πληθύνεσθε...

62. Περὶ παρθενίας, 15. PG. XLVIII, 544.

63. *In illud, Propter fornicationes uxorem I, 3. PG. LI, 213.*

Une objection que Jean prévoit et à laquelle il s'efforce de répondre va lui permettre de préciser sa pensée. Comme dans le *περὶ παρθενίας* il insistait en faveur de la virginité, on lui représenta que la pratique universelle de cette vertu entraînerait à bref délai l'extinction du genre humain. Il ne l'admet pas, parce que — dit-il — Dieu pourrait multiplier l'homme par les mêmes moyens qu'il l'a créé. Adam et Ève n'ont pas dû leur naissance à l'usage du mariage, pas plus que les millions d'anges et d'archanges <sup>64</sup>. Il est vrai que quelques lignes plus loin, il se montre moins affirmatif. « Quoi donc! l'homme se serait multiplié de la même manière qu'Adam et Ève avaient été créés? Je l'ignore et il me suffit de constater qu'en dehors du mariage Dieu eût pu multiplier le genre humain<sup>65</sup>. » Quoi qu'il en soit de cette sourdine, l'idée de S. Jean Chrysostome — il ne l'a pas toujours soutenue, nous le verrons plus loin — est que, si Adam et Ève n'avaient pas péché, l'union sexuelle n'eût pas existé, et la propagation de l'espèce eût été assurée par créations successives.

Quelle fut donc l'origine du mariage? La chute originelle et ses conséquences. « Dieu — dit-il — a institué le mariage comme une suite de notre révolte <sup>66</sup>. » Sorti du paradis terrestre, qui demeura gardé par un chérubin à l'épée flamboyante, « Adam connut Ève son épouse » (*Génèse*, IV, 1). Jean s'appuie sur ce verset, parce qu'il suit immédiatement le récit de l'expulsion des premiers hommes, pour affirmer que leur mariage n'eut lieu qu'après la désobéissance et dans l'exil. La raison est loin de s'imposer sans doute. L'expression du verset cité est une formule qui précède toujours dans la Bible le récit d'une nais-

64. *Περὶ παρθενίας* 14. PG. XLVIII, 544.

65. *Ibid* 17. PG. XLVIII, 546.

66. *Ibid* 15. PG. XLVIII, 544.

sance et sa place dans la *Genèse* n'en change point le sens général. En tout cas, l'institution du mariage — dans la pensée de Jean — suivit immédiatement la désobéissance et elle est due à deux de ses suites malheureuses, la mort et la concupiscence.

Jusque-là immortels, Adam et Ève ayant désobéi, ont été maudits et condamnés à mourir. Mais la mort, c'était la fin de l'humanité. Dieu qui veillait à sa conservation permit qu'elle se propageât par l'union sexuelle. « Voilà la raison d'être du mariage, voilà quels principes l'ont produit : la désobéissance, la malédiction et la mort. Il n'est institué que pour réparer les désastres de la mort, et un état permanent d'immortalité le rendrait inutile <sup>67</sup>. »

Avouons que cette raison donnée par Jean aurait dû lui paraître bien fragile. Elle se trouve exposée dans le même traité où il montre que Dieu — s'il l'avait voulu — aurait pu multiplier l'humanité, même après la chute, selon le mode de création d'Adam et d'Ève. Mais alors, en quoi l'institution du mariage est-elle une conséquence nécessaire du péché? De l'aveu même de Jean, elle aurait pu continuer à ne pas être, et ceci est pour nous une preuve de plus du flottement de sa pensée sur ce point.

La concupiscence sera-t-elle à son tour une raison capable d'expliquer l'origine du mariage? Jean l'affirme. Après la chute, la virginité quitta la terre et alors s'établit la loi du désir ou de concupiscence <sup>68</sup>. En punition de la faute d'Adam et d'Ève, Dieu les enchaîna l'un à l'autre par les lois naturelles du désir réciproque <sup>69</sup>, liens indissolubles, et, pour leur permettre d'apaiser cette convoitise, institua

67. *Ibid* 14. PG. XLVIII, 544. — *Id.* In cap. IV *Genes. Homil* XVIII, 4. PG. LIII, 153-154 et XX, 1. PG. LIII, 167.

68. In cap. IV *Genes. Homil.* XVIII, 4, PG. LIII, 153.

69. In *Genesim sermo* IV, 1, PG. LIV, 594.

le mariage. « C'est du jour où s'est introduite la concupiscence que s'est introduit le mariage, qui coupe court à l'incontinence »<sup>70</sup>. Qu'on n'oublie pas cette formule. Parmi les raisons d'être du mariage, nous verrons que Jean, sans rejeter absolument les autres, retiendra surtout celle-là. En tout cas, s'il est vrai que le mariage est devenu un port assuré contre les passions, il est impossible d'admettre qu'il n'ait été que la suite naturelle de la concupiscence<sup>71</sup>. Les docteurs et les théologiens de l'Église n'ont pas, en général, adopté cette théorie<sup>72</sup>. Nous ne pouvons évidemment les interroger tous, mais il nous suffira, pour souligner l'erreur de Jean, de consulter S. Augustin, dont la doctrine sur ce point offre avec celle de notre auteur plus d'un curieux rapprochement.

Comme Chrysostome, il admet d'abord que le corps d'Adam, matériel et formé de limon, mais transparent et céleste, n'était pas soumis aux besoins physiques, en particulier à l'inclination sexuelle. Il interprète dans un sens allégorique les textes qui semblent établir le contraire et prétend qu'avant leur chute, Adam et Ève étaient seulement unis « pour produire des fruits spirituels, c'est-à-dire des bonnes œuvres à la gloire de Dieu »<sup>73</sup>. S. Augustin

70. *In illud, Propter fornicationes uxorem* I, 3. PG. LI, 213.

71. Cette opinion : le mariage a sa source dans le péché, est au fond, une opinion manichéenne. Toutefois on ne peut accuser Jean de manichéisme. Nous verrons qu'il a énergiquement condamné cette hérésie sur la question de la légitimité du mariage.

72. Dans le *Λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν πρὸν* I, II (vers 370). S. Athanase, exposant à une vierge la grandeur et les devoirs de son état, ne dénigre pas pour cela le mariage. Au début de ce livre ascétique, il fait le récit de la création et raconte l'institution divine du mariage.

73. *Ut copulatione spiritali spirituales fetus ederent, id est bona opera divinae laudis. De Genesi contra manichaeos* (388-390) II, 15; *id* : II, 8, 12, 32; I, 30, PL. XXXIV, 204, 200, 202-203, 212-213, 187, de *catechizandis rudibus*, (400) 29. PL. XL. 332.

ne resta pas longtemps dans cette erreur. Après avoir exprimé ses doutes dans le *de bono coniugali*<sup>74</sup>, il abandonne définitivement sa doctrine dans le *de nuptiis et concupiscentia* et le *de Genesi ad litteram*<sup>75</sup>. Il enseigne qu'Adam et Ève, dans le paradis terrestre, étaient soumis aux besoins physiques<sup>76</sup> et que, malgré leur immortalité, ils auraient pratiqué l'union sexuelle<sup>77</sup>. Seulement, celle-ci n'aurait pas été accompagnée des mouvements désordonnés de la concupiscence, parce qu'alors la raison commandait parfaitement aux sens et que la concupiscence ne fut qu'une conséquence du péché<sup>78</sup>. Si l'instinct sexuel a été mis dans les premiers hommes par Dieu, il n'en saurait être de même de la concupiscence excessive qui l'accompagne<sup>79</sup>. Elle est une des conséquences de la faute commise par Adam, et, aux yeux d'Augustin, elle constitue en nous le péché d'origine<sup>80</sup>. Elle est donc à la fois la peine du péché d'Adam et un péché pour ses descendants, parce qu'elle est un désordre<sup>81</sup>. Cependant, S. Augustin prévoyait une difficulté. Si la concupiscence constitue le péché

74. Vers 400-401. PL. XL. 373-396.

75. Écrit entre 401-415. PL. XXXIV, 245-486.

76. *De Genesi ad litteram* VI, 30-36, 39; VIII, 7. PL. XXXIV, 351-356; 375.

77. *De nupt. et concup.* I, 9, 24; PL. XLIV, 418-419, 427-428; *de Genesi ad lit.* IX, 6, 8, 14, 16, 18; PL. XXXIV, 395, 396; 398-400.

78. Sine ullo inquieto ardore libidinis; — nulla concupiscentia tanquam stimulus inobedientis carnis urgebat, — *de Gen. ad lit.* IX, 6, 8. PL. XXXIV, 395, 396; *de nupt. et concup.* I, 1, 6-9, 24. PL. XLIV, 413, 416-419, 427-428.

79. *De nupt. et concup.* I, 24; PL. XLIV, 427-428; *contra duas epist. pelag.* I, 31, 33, 35. PL. XLIV, 564-567.

80. Hoc est malum peccati in quo nascitur omnis homo. *De pecc. mer. et rem.* I. 57. PL. XLIV, 142.

81. Sic est autem peccatum ut sit poena peccati. *De pecc. mer. et rem.* II, 36. PL. XLIV, 173; *Contra Julian. op. imp.* I, 47. PL. XLV, 1067-1069.

originel, comme elle subsiste après le baptême, celui-ci n'efface donc point ce péché. A quoi il répond en distinguant l'acte, *actus*, et la culpabilité, le *reatus*. Quant à l'acte, la concupiscence demeure, même après le baptême, mais elle n'a plus rien de coupable<sup>82</sup>. Il s'ensuit que la concupiscence est un péché chez les non-baptisés; elle ne l'est plus chez les autres. Elle reste seulement un mal<sup>83</sup>. Si la concupiscence est un mal — dira-t-on — le mariage qu'elle accompagne est aussi un mal. Non — répond Augustin. — Le mariage est bon. Seulement, la concupiscence est mauvaise. Elle n'accompagne pas, en effet, nécessairement, l'union sexuelle, puisque, sans la chute, l'homme ne l'aurait pas éprouvée. Elle est purement accidentelle et n'enlève rien au mariage de sa bonté première<sup>84</sup>.

On saisit nettement la différence qui sépare S. Augustin de S. Jean. Le second dit : le péché originel a entraîné la concupiscence, et la concupiscence le mariage; le premier : avant la chute, le mariage s'exerçait sans concupiscence désordonnée; après, il en fut toujours accompagné. Sans doute, Jean n'a jamais condamné le mariage, mais avouons que cette doctrine y conduisait logiquement et que le reproche qu'on fit aux Manichéens d'y voir une conséquence du péché et un mal aurait pu tout aussi bien s'adresser à S. Jean.

82. Ad haec respondetur dimitti concupiscentiam carnis in baptismo non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur. *De nupt. et concup.* I, 27-29. PL. XLIV, 429-430; *contra duas epist. pelag.* I, 27. PL. XLIV, 563.

83. *Contra Julian.* VI, 12, 51. PL. XLIV, 829, 853; *contra Julian. op. imp.* IV, 61. PL. XLV, 1375; *contra duas epist. pelag.* I, 27. PL. XLIV, 563.

84. *De gratia Chr. et de pec. orig.* II, 38. PL. XLIV, 406-407; *de nupt. et concup.* I, 20, 27. PL. XLIV, 425, 429; II 25 sq. PL. XLIV, 450 sq.

Cette attitude à l'égard de l'origine du mariage va nous permettre de comprendre comment il en établit les raisons d'être, et de saisir les contradictions dont nous avons parlé. Il commence par admettre que l'instinct sexuel a été créé par Dieu dès l'origine de l'homme et de la femme, en vue du commerce conjugal et de la procréation des enfants. L'amour des femmes — dit-il — est le sentiment le plus tyrannique. C'est une passion qui unit la durée à la vivacité. Elle se cache au fond de la nature et opère l'union des sexes. C'est pour cela que la femme est sortie de l'homme et que depuis, homme et femme procèdent de l'homme et de la femme<sup>85</sup>. L'instinct sexuel a donc précédé la chute et n'en est pas une conséquence. La suite logique de l'existence dans la nature humaine de cet instinct est donc la procréation des enfants. Jean l'affirme avec force, et, chose piquante, dans l'endroit même où il dit que le mariage n'exista qu'après la faute originelle. Il discute le sens de la parole prononcée par Adam, quand Dieu lui amena la femme : voilà maintenant l'os de mes os et la chair de ma chair. Un autre interprète, au lieu d'écrire : maintenant, νυν, a écrit : une fois, ἑπεί, comme si Adam eût déclaré que désormais ce mode de génération de la femme ne se renouvellerait plus, mais que l'humanité sortirait de l'union des deux sexes, ἐκ τῆς ἀμοτέρων συνεργίας. Jean accepte totalement cette interprétation naturelle et l'appuie sur un autre texte qu'il emprunte à S. Paul (I Cor. XI, 8, 9) : « L'homme n'est point sans la femme, ni la femme sans l'homme. » Ce qui signifie que, depuis la formation de la première femme, l'homme et la femme naissent de la même manière, par l'union des sexes. C'est — ajoute-t-il — le sens de cette parole d'Adam\* : Voilà maintenant

85. In epist. ad Ephes. cap. V, Homil. XX, 1. PG. LXII, 135.

l'os de mes os et la chair de ma chair<sup>86</sup>. — Comment Jean a-t-il pu soutenir, après une interprétation si catégorique, que l'instinct sexuel et le mariage ne sont qu'une conséquence du péché originel, et que Dieu aurait pu multiplier les hommes de la même façon qu'il les avait créés d'abord, surtout quand il dit ailleurs si clairement : « les appétits charnels ont été donnés pour perpétuer les familles ainsi que la vie<sup>87</sup>, » et : « l'union des sexes est peut-être une nécessité... le désir a été donné pour le mariage, inspiré pour la procréation des enfants<sup>88</sup>. »

Ce but de la procréation, considéré par l'antiquité comme une nécessité religieuse, sociale et morale, ne fut pas méconnu des auteurs chrétiens qui en proclamèrent l'importance. « Quant à nous — dit S. Justin <sup>89</sup> — si nous nous marions, c'est pour élever des enfants; si nous renonçons au mariage, nous gardons la continence parfaite. » — « Les chrétiens — lit-on dans l'Épître à Diognète <sup>90</sup> — se marient comme tout le monde et procréent des enfants. » S. Ambroise mentionne aussi parmi les raisons d'être du mariage la propagation de l'espèce et le compare « au champ qui remplit de ses riches fruits la grange du monde<sup>91</sup>. » Il demande comment l'espèce dans l'avenir pourrait succéder à l'espèce, si la grâce du mariage n'excitait l'ardeur de procréer une postérité. Il nomme les censeurs du mariage « sacrilegi » et dit finement qu'ils n'auraient raison qu'en condamnant celui qui leur a donné

86. *In cap. II Genes. Homil. XV. 3. PG. LIII, 122-123.*

87. *In cap. V epist. ad Galat. Comment. 3. PG. LXI, 669.*

88. *In epist. ad Ephes. cap. I. Homil. II, 3. PG. LXII, 20.*

89. *I Apol. XXIX, 1.* — S. Justin oppose cette façon d'agir chrétienne à celle des païens qui pratiquent l'union sexuelle en vue de la volupté.

90. *FUNK, Opera Patrum apostolicorum, V, 6.*

91. *De virginit. cap. VI, 34. PL. XVI, col. 274.*

naissance. S. Augustin, à son tour, place au premier rang des raisons d'être du mariage la génération des enfants. C'est même à ses yeux — comme nous le dirons bientôt — le seul but qui le légitime complètement.

Telle n'est pas l'attitude de S. Jean. S'il affirme un moment, nous venons de le voir, que le désir sexuel a été inspiré à l'homme pour le mariage et la procréation, il oublie bientôt cette doctrine si simple et revient à sa théorie que le mariage ne fut qu'une conséquence de la chute originelle. Il n'a au fond d'autre raison d'être que d'assouvir la concupiscence que cette chute fit apparaître en l'homme. La source dont s'inspire son enseignement est ici, comme presque partout ailleurs, S. Paul. L'Apôtre, consulté par les Corinthiens sur la question du mariage, avait répondu : il est avantageux à l'homme de ne toucher aucune femme (I Cor. VII, 1). Jean commente ainsi cette parole : « si vous cherchez le mieux, n'usez pas du mariage; si vous cherchez la sécurité, et un appui à votre faiblesse, usez-en<sup>92</sup>. » Le mariage est donc un remède à l'infirmité humaine, c'est-à-dire à la concupiscence sexuelle développée dans l'homme par la faute<sup>93</sup>. Jean avoue qu'en instituant le mariage, le Seigneur a voulu assurer par une nombreuse postérité la perpétuité du genre humain et donner à l'homme un moyen facile d'affaiblir les ardeurs de la concupiscence<sup>94</sup>. Mais — dit-il — S. Paul laisse complètement de côté le premier but pour ne voir que le second qui passe ainsi au premier plan<sup>95</sup>. Jamais l'Apôtre

92. *In epist. I ad Cor. Homil. XIX, 1. PG. LXI, 151.*

93. *Περὶ πρῆβειας 34. PG. XLVIII, 556.*

94. *Ibid 19. PG. XLVIII, 547.*

95. *Ibid 19. PG. XLVIII, 547; id : 34. PG. XLVIII, 555-557; In illud Propter fornicationes uxorem I, 3, PG. LI, 213.*

ne recommande le mariage pour lui-même<sup>96</sup>, mais toujours comme un moyen d'éviter le vice, la tentation et le péché<sup>97</sup>. Jean fait cette idée absolument sienne. On ne peut pas dire que ce soit en passant. Il l'a répétée plus de vingt fois et abondamment. Toute son argumentation se ramène à cette formule : le mariage n'a qu'une fin : empêcher la fornication, et c'est pour ce mal qu'a été inventé ce remède<sup>98</sup>. C'est l'application du verset de S. Paul : « de peur des fornications, que chacun ait sa femme à soi<sup>99</sup>. » (I Cor. VII, 2). Ce n'est pas pour remédier à sa pauvreté qu'on se marie, mais pour pratiquer la chasteté<sup>100</sup>, et se rendre ainsi agréable à Dieu. Le point de vue social, l'accroissement et la conservation de la Patrie, est totalement repoussé dans l'ombre. Le seul souci de sa perfection propre et de son salut individuel guide le chrétien, qui n'est pas le citoyen de la terre, mais du ciel<sup>101</sup>.

De là les appellations que Jean donne au mariage. C'est un port paisible et assuré contre les violences de la tempête<sup>102</sup>. « Loin de condamner le mariage comme mauvais

96. C'est-à-dire, comme Jean l'explique, pour son motif ordinaire, qui est de se voir revivre en ses enfants. Περὶ παρθενίας 39. PG. XLVIII, 562.

97. Περὶ παρθενίας 39. PG. XLVIII, 562.

98. *In illud, Propter fornicationes uxorem* I, 3. PG. LI, 213. Cf. Lactance. *Inst. div.* VI, 23 sq. PL. VI, 716 sq. Pour lui, le mariage est une précaution de Dieu pour empêcher la fornication. *Id : Const. apost.* VI, 28. Le mariage est la sauvegarde de l'homme contre les péchés de la chair.

99. Ceci concorde bien avec l'affirmation de Jean que le mariage est sorti de la concupiscence. Car si sa seule fin est de calmer les passions, cela revient à dire qu'il n'est qu'une conséquence du péché : Cf. Περὶ παρθενίας 17. PG. XLVIII, 546.

100. *Quales ducendae sint uxores* III, PG. LI, 232.

101. Περὶ παρθενίας 30. PG. XLVIII, 554.

102. *Ibid* 9. PG. XLVIII, 539. — *Id : In cap. V Genes. Homil. XXI, 4.* PG. LIII, 180.

— dit-il — je le loue et j'en préconise le légitime usage comme un port assuré où s'abrite la continence et où les passions se resserrent en de justes limites. Le Seigneur l'a placé sur le rivage de la vie, comme un rocher protecteur qui brise la vague furieuse et qui, parmi les orages et les tempêtes, nous présente une rade calme et paisible. » Sous ce rapport, le mariage offre même plus de sécurité que la virginité, car, dans ce dernier état, le désir est enflammé par la privation, tandis que si le feu de la concupiscence se rallume dans le cœur des époux, ils peuvent l'éteindre<sup>103</sup>.

On voit sans peine que sur ce point, Jean, ordinairement fidèle commentateur de la pensée de S. Paul, la rétrécit singulièrement. Si, dans les textes dont il s'inspire, le motif du mariage est uniquement tiré du moyen de fuir le vice, ils ne prouvent pas que S. Paul le présentait comme exclusif des autres<sup>104</sup>, et comment Jean peut-il conclure que le mariage n'a qu'une fin, empêcher la fornication? La conclusion dépasse de beaucoup les prémisses. On s'explique d'ailleurs très bien la pensée de l'auteur. La plupart des écrits où il soutient ce paradoxe que l'Église n'adopta jamais, ont été composés à Antioche au temps de sa ferveur monastique. La virginité lui paraît une force, une vertu virile, et pour en exalter la grandeur, il ne condam-

103. Περὶ παρθενίας 34, PG. XLVIII, 556. Il s'ensuit que l'adultère est impardonnable. « De même qu'un pilote qui fait naufrage au port ne saurait obtenir aucune indulgence, ainsi l'homme, garanti par le mariage, s'il vient à s'introduire frauduleusement dans le ménage d'autrui, ou même à regarder curieusement une femme quelconque, ne saurait trouver de justification, ni devant les hommes ni devant Dieu, quand même il allèguerait mille fois les plaisirs de la nature. » *In illud, Vidi Dominum Homil.* III, 3. PG. LVI, 116; *id* : *Expositio in Psalmum XLIII*, 9. PG. LV, 181-182.

104. D'ailleurs, S. Paul mentionne expressément la procréation des enfants comme un moyen de salut pour la femme : *I. Tim.* II, 15. σωθήσεται δὲ [ἡ γυνή] διὰ τῆς τεκνογονίας.

ne pas le mariage, certes, mais il en montre la troublante origine. Il le présente comme légitime, mais aussi comme le signe d'une faiblesse, d'une soumission de la raison aux sens, d'une obéissance servile aux désirs inférieurs. Il se rendit compte d'ailleurs de son erreur dont son bon sens dut lui faire sentir le danger. Mais son explication proposée avec redondance et vigueur avait le tort d'être systématique, en fonction d'un jugement préconçu qui l'empêchait d'interpréter avec justesse les textes de l'Ancien Testament et du Nouveau.

Il fut à peu près le seul à soutenir aussi fermement un pareil paradoxe, car jamais les auteurs ecclésiastiques n'ont prétendu que ce motif du mariage fût exclusif des autres. Dans le *Pastor*, Hermas le donne comme un moyen de se garder de la fornication et de l'adultère. « Il suffit — dit-il<sup>105</sup> — de songer à sa propre femme pour éviter le péché. » S. Ambroise aussi remarque accidentellement — selon S. Paul — que le mariage a pour but d'offrir à l'instinct sexuel une satisfaction digne de l'homme et un frein, et de le garder contre les erreurs de l'infirmité morale<sup>106</sup>. Mais encore une fois, aucun de ces auteurs n'a affirmé que là seulement était la raison d'être du mariage. S. Augustin est celui qui s'oppose le plus vivement à une pareille opinion. Il déclare que le désir de procréer des enfants est la raison la plus forte qui puisse légitimer le mariage<sup>107</sup>.

105. *Mand. IV*, 1. *id.* : *Homélie clémentine*, III, 68; *Epist. Clem. ad Jacob.* 7.

106. *De virginib.* I, 24. PL. XVI, 195-196; n'oublions pas que S. Ambroise défendit la légitimité du mariage, au nom de la perpétuité de la race. Cf. *de virginitate* VI, 34. PL. XVI, 274. Cf. plus haut, note 91. Clément d'Alexandrie reproche à ceux qui prohibent le mariage, de ruiner la cité; car — dit-il — : « la famille a sa source dans la génération et la cité dans la famille. » *Str.* III, 15. PG. VIII, 1197.

107. Tertullien ne reconnaît que ce motif : considéré comme « une

Il se demande même si le mariage contracté « propter incontinentiam, solius concubitus causa » est un vrai mariage. Peut-être — dit-il — mais à condition que les époux ne veuillent pas éviter la procréation<sup>108</sup>. Il lui semble difficile d'admettre que le mariage soit institué pour apaiser la concupiscence<sup>109</sup>. C'est un de ses avantages, soit, mais est-ce son but? Ne serait-ce pas en faire un moyen de volupté<sup>110</sup>? Cette façon de voir a été adoptée par l'Eglise, pour qui le premier motif du mariage est la procréation des enfants, le second l'union et l'aide mutuelle, et le troisième la satisfaction de la concupiscence.

Cependant, une objection se présente à l'esprit de Jean. Si, comme il l'avoue lui-même, Dieu, en instituant le mariage, a eu pour but à la fois de secourir la faiblesse humaine et d'assurer la propagation de l'espèce, pourquoi ce dernier motif a-t-il presque disparu devant l'autre? Jean

sorte de légalisation des appétits sexuels », il ne serait qu'une « fornication déguisée. » *Ad Marc.* IV, 23. PL. II, 417. — Il semble que dans certains passages Clément d'Alexandrie adopte la même opinion : dans le mariage, il ne faut pas chercher le plaisir : οὐδὲ μὴν διὰ μισθαργίαν, ὡς ἐταίρας, ἀλλ' ἢ διὰ μόνην τῶν τέχνων γένεσιν γίνεσθαι τὰς ὁμιλίας *Str.* II, 18. PG. VIII, 1029 ; *id.* *Pédag.* II, 10. PG. VIII, 508 ; l'Ancien Testament n'envisagea que ce but, *Str.* III, 11. PG. VIII, 1172-1173 ; si Abraham eut trois femmes, ce ne fut pas pour le plaisir, mais pour accroître rapidement sa race, *Str.* II, 19. PG. VIII, 1041-1044 ; Dieu n'accorde le plaisir qu'en vue de la procréation, *Str.* II, 20. PG. VIII, 1052 ; quand ce but est réalisé, le mari doit considérer sa femme comme une sœur. *Str.* VI, 12. PG. IX, 321 ; VII, 11. PG. IX 488, 489. — Cette doctrine se retrouve dans le livre de Tobie. Cf. en particulier la prière de Tobie retiré avec Sarah dans la chambre nuptiale : chap. VIII, 9 : et nunc, Domine, tu scis quia non luxuriae causa accipio sororem meam coniugem, sed sola posteritatis dilectione, in qua benedicatur nomen tuum in saecula saeculorum.

108. *De bono coniugali*, 5. PL. XL, 376.

109. *Ibid.* 3, 4, 6. PL. XL. 375-378.

110. *Ibid.* 5, 6. PL. XL. 376-378 ; *de nupt. et concupis.* I, 17. PL. XLIV, 423-424

répond ainsi : « Sans doute l'institution du mariage avait dans le principe le double but que j'ai indiqué, mais depuis que la race humaine a peuplé le globe, il nous est laissé seulement comme moyen d'éviter le vice<sup>111</sup>. » D'abord, la procréation peut-elle être considérée comme un effet du mariage? N'est-elle pas plutôt une conséquence de la bénédiction divine : Croissez et multipliez? Tant d'hommes ont usé du mariage et ne sont point devenus pères<sup>112</sup>. De plus, pourquoi procréer? La terre n'est-elle pas suffisamment habitée<sup>113</sup>? D'ailleurs, l'espoir de la résurrection ne devrait-il pas dissiper un pareil désir? Sous le règne de la mort, alors que les hommes croyaient à l'anéantissement final<sup>114</sup>, on comprend qu'ils souhaitassent des enfants, pour laisser une trace de leur existence, et Dieu leur donna la consolation de la paternité qui leur permettait de se survivre en de vivantes images, de propager leur race et d'être secourus dans leur vieillesse<sup>115</sup>. Mais maintenant! La mort est suivie de la vie : l'homme ressuscitera dans son corps; la procréation des enfants n'a plus de raison d'être<sup>116</sup>. L'homme est à jamais immortel. « Si tu souhaites des enfants — dit-il — il en est de bien meilleurs, de bien plus

111. Περὶ παρθενίας 19. PG. XLVIII, 547.

112. *In illud, propter fornicationes uxorem* I, 3. PG. LI, 213.

113. *Ibid.* S. Augustin — *de bono coniugali*, II, 2. PL. XL. 374.

-- parle de certains commentateurs de son temps qui prennent dans un sens figuré le : *crescite et multiplicamini* : *profectu mentis et copia virtutis intellegatur, sicut in Psalmo (CXXXVII, 3) positum est : multiplicabis in anima mea virtutem.*

114. Jean ne fait-il pas allusion à un passage des *Lois* IV, 720 α, où Platon fait remarquer que l'homme désire naturellement l'immortalité? Or, celle-ci s'acquiert soit par la gloire, soit par la postérité qui sauve le nom de l'oubli. Il conclut que c'est un crime de s'abstenir du mariage et de la procréation.

115. *In illud, propter fornicationes uxorem* I, 3. PG. LI, 213.

116. *Ibid.* — *Id. : Adversus oppugn. vitæ monast.* III, 16. PG. XLVII, 376-377.

désirables, maintenant qu'il existe des gestations spirituelles, des enfantements d'un ordre supérieur et des bâtons de vieillesse plus utiles <sup>117</sup>. » Et S. Jean termine par ce mot que nous avons déjà cité : « Donc le mariage n'a qu'une fin : empêcher la fornication et c'est pour cela qu'a été inventé ce remède <sup>118</sup>. »

Quelques écrivains modernes ont invoqué des formules semblables pour reprocher aux moralistes chrétiens d'avoir parlé du mariage d'une façon grossière et méprisante. Ils l'auraient représenté uniquement comme une suite du péché, comme une faute par conséquent, et auraient laissé de côté la beauté morale des relations conjugales<sup>119</sup>. Ces conclusions sont certainement excessives. Si les écrivains ecclésiastiques avaient considéré le mariage comme un péché, ils l'auraient sans doute condamné. Or, il n'en est rien. S'ils n'ont pas composé de traités pour engager au mariage, tandis qu'ils en ont écrit beaucoup en faveur de la virginité, c'est qu'ils n'avaient pas besoin de le recommander, la nature et le pouvoir politique s'en chargeant, c'est qu'ils avaient surtout pour objectif de prêcher la perfection chrétienne. Or, ils regardaient la virginité comme supérieure au mariage et ils le dirent. Par ailleurs, ils ne manquèrent pas dans l'ensemble de condamner les hérésies qui déclaraient le mariage illégitime. Ajoutons qu'aucun — même le plus rigoriste — n'oublia de mentionner le côté moral du mariage. Tertullien, malgré ses erreurs, l'a plus d'une fois reconnu. « Rien de plus heureux — dit-il<sup>120</sup> — que le mariage chrétien qui unit deux fidèles

117. *In illud, propter fornicationes uxorem* I, 3. PG. LI, 213.

118. Cf. note 98.

119. LECKY, *Sittengeschichte Europas*, Leipzig und Heidelberg, 1870.

120. *Ad uxorem*, II, 9. PL. I, 1302-1304; S. Ambroise — *In Luc VII*, PL. XV, 1751 — dit que la plupart des commentateurs entendent la promesse du Seigneur d'exaucer la prière faite en com-

dans un seul corps et un seul esprit. Ensemble ils prient, s'agenouillent, jeûnent; l'un enseigne l'autre, l'avertit et le supporte. Unis à l'Église, à la table du Seigneur, dans les peines, les persécutions et les agréments, ils pratiquent leurs devoirs de chrétiens sans honte et sans entrave, et chantent ensemble, en rivalisant d'ardeur, les hymnes et les psaumes. Le Christ les voit, les entend et leur envoie joyeusement sa paix. Car, là où deux sont rassemblés, il est au milieu, et là où il est présent, le malin ne peut être. » S. Augustin n'a pas oublié non plus de faire ressortir l'aide mutuelle que l'homme et la femme trouvent dans le mariage, même quand le but principal, qui est la procréation d'une postérité, n'est pas réalisé; « *propter ipsam etiam naturalem in diverso sexu societatem*<sup>121</sup>. »

Jean, à son tour, se plaît à décrire les joies intimes du mariage chrétien. Nous avons déjà vu comment il comprend les vertus domestiques de la femme consolatrice et auxiliatrice du mari : « Le mariage — dit-il<sup>122</sup> — n'est pas fait pour remplir notre maison de lutttes et de combats, pour nous faire vivre au milieu des disputes et des querelles, pour mettre la division dans le ménage et nous rendre l'existence insupportable, mais pour nous procurer une aide, nous ouvrir un asile, un port, pour nous consoler dans l'affliction, pour que nous trouvions de l'agrément dans la conversation de notre femme. » L'interdiction pour elle d'enseigner à l'Église est levée pour la maison<sup>123</sup>, et là, les conseils qu'elle donne à son mari ont

mun, du mari et de l'épouse qui s'accordent dans une charité parfaite : *plerique virum et uxorem consentientes sibi studio charitatis accipiunt*. — Cf. p. 152 et note 4.

121 *De bono coniugali*, 3, PL. XL. 375.

122. *Quales ducendae sint uxores* III, 4. PG. LI, 231-232.

123. Il remarque que S. Paul loua la conduite de Priscilla, la femme d'Aquila, qui collabora avec son mari à la conversion du juif Apollon

sur sa conduite une influence heureuse. Dans ses homélies, S. Jean Chrysostome revient sans cesse sur ce rôle de la femme. C'est à elle, si le mari n'assiste pas au sermon, d'en résumer la substance à son retour auprès de lui. Elle remplace ainsi dans sa demeure le prédicateur qu'il n'a pas entendu, et par le mariage l'homme réalise l'idéal le plus doux. Le droit romain le définissait : *consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio*, et Jean rappelle avec plaisir le mot du sage ancien comptant parmi les béatitudes le sort « de la femme qui s'accorde avec son époux<sup>124</sup>. » — Dieu s'est occupé dès l'origine de l'union conjugale avec une particulière sollicitude, comme le prouve cette parole : il fit l'homme mâle et femelle (*Genèse* I, 27) et cette autre de S. Paul : il n'y a ni homme ni femme (*Galat* III, 28). C'est Dieu qui a voulu cette union parfaite de deux êtres dont la substance est identique. Il prétend même que c'est pour rendre l'association de l'homme et de la femme plus intime, que Dieu permit au début les mariages entre frères et sœurs, pères et filles. Puis, quand les hommes se furent multipliés, comme il était à craindre que le mariage entre consanguins ne fût une cause de division entre les familles, il supprima pour jamais cette tolérance<sup>125</sup>.

Ce n'est pas tout. Ce qui légitime le mariage aux yeux de Jean, ce n'est pas seulement qu'il a pour but de secourir la faiblesse humaine, d'assurer la perpétuité de l'espèce et l'union des âmes, mais aussi de rendre possible le gouvernement de la maison et celui de la cité, grâce à la division du travail, la femme dirigeant son intérieur, et l'hom-

(*Actes des Apôtres*, XVIII, 24 sq). — *In illud, Salutate Priscillam et Aquilam* I. PG. LI, 192.

124. Le mot est de l'*Ecclésiastique* XXV, 2.

125. *In epist. ad Eph. cap. V, Homil. XX, 1*. PG. LXII, 135-136.

me pouvant vaquer librement aux affaires publiques. C'est pour cela que Dieu leur a départi un rôle si différent. Chacun a son domaine propre où il est supérieur à l'autre et n'en doit sortir sous aucun prétexte. L'idée, prônée par quelques féministes modernes, que la femme est capable d'accéder dans l'État aux mêmes fonctions que l'homme, n'a jamais, sauf peut-être par Platon<sup>126</sup>, été envisagée par les anciens penseurs, philosophes ou Pères de l'Église. Cette séparation des pouvoirs n'est pas considérée par Jean comme une conséquence du péché originel. Même s'il n'avait pas eu lieu, elle eût été nécessaire, car elle est conforme à la nature des choses, et Dieu veut toujours l'ordre<sup>127</sup>. « Dès l'origine des choses — dit-il<sup>128</sup> — l'homme a dû se charger de l'administration des affaires politiques et civiles, et la femme a eu en partage le soin et le maniement des affaires domestiques ». L'argumentation de Jean peut se résumer ainsi : l'homme ayant été créé le premier, et la femme formée de sa chair, il eût été à craindre qu'il ne devînt arrogant à son égard. Mais Dieu constitua la femme de telle sorte qu'elle fût indispensable à l'homme et que celui-ci ne pût tout faire à lui seul. Or, la femme est nécessaire pour deux raisons principales : la procréation des enfants et le gouvernement de la maison<sup>129</sup>. Rete-

126. *République*, l. V, 456 a : Socrate : « Donc la femme et l'homme ont une même nature, propre à la garde de l'État. Il n'y a de différence que du plus au moins. — Glaucon : Evidemment. » — Musonius qui admet l'égalité de nature de l'homme et de la femme, affirme au contraire qu'ils ont à jouer un rôle différent. éd. HENSE, pp. 16-17, IV.

127. Cf. Clém. Al. *Str.* IV, 8. PG. VIII, 1272. Il fait remarquer avec bon sens que l'homme et la femme, également aptes à la vertu, ne sauraient avoir les mêmes fonctions physiologiques.

128. Περὶ τοῦ τὰς κατ'οικίαν μὴ συνοικεῖν ἀνδράσι, 5. PG. XLVII.

129. Περὶ μοναρχίας, 4. PG. XLVIII, 615-616; id : *Contra eos qui subintroductos habent virg.* 5. PG. XLVII, 502.

nous surtout ce dernier motif. Il y a sur ce point dans l'œuvre de Jean une page superbe<sup>130</sup>. La vie humaine comprend deux sortes de choses : les affaires publiques et les affaires privées. Dieu les a séparées. L'homme doit s'occuper de la cité, de la justice, de la politique, de l'armée. La femme, inhabile à manier la lance, ou le trait, doit prendre la quenouille, tisser la toile et faire régner le bon ordre chez elle. Incapable de produire un avis dans l'assemblée, elle le peut dans sa maison, et pour la science du ménage elle est supérieure à son mari<sup>131</sup>. Incompétente pour la gestion des fonds publics, elle est capable de bien élever des enfants, le plus précieux des biens; elle peut surveiller servantes et serviteurs, s'occuper de l'office, du filage, de la cuisine, en un mot de tout ce qu'il ne serait ni convenable, ni loisible à l'homme de prendre en main.

Dans cette division du travail, dans cette inaptitude de l'homme et de la femme à faire ce qui n'est pas du ressort de leur nature, Jean voit un trait de la générosité et de la sagesse de Dieu qui a voulu à la fois assurer l'union et la hiérarchie dans la famille. Si l'homme eût été capable de tout faire, la femme, rendue inutile, serait tombée sous son mépris et sa tyrannie : plus de sympathie réciproque. Si Dieu avait donné à la femme la faculté d'accéder comme l'homme aux fonctions publiques, elle aurait manifesté des prétentions extravagantes, brigué le premier rang, et la paix du ménage, comme le respect de la hiérarchie, eût sombré au milieu des querelles intestines<sup>132</sup>. Ajoutons d'ail-

130. *Quales ducendae sint uxores*, III, 4. PG. LI, 230-231.

131. Cf. Xénophon, *Mémorables*, I. III, cap. IX 11 : « Socrate observait que dans l'art de filer, les femmes elles-mêmes commandent aux hommes, parce qu'elles s'y connaissent et que les hommes n'y entendent rien. »

132. Les Anciens ont énoncé les mêmes principes. La formule qui les résume est : « Comment l'ordre régnerait-il dans la Cité, si les hom-

leurs que si la femme est écartée des affaires publiques. elle leur rend cependant d'utiles services, en facilitant leur exercice. « Si en effet — dit Jean<sup>133</sup> — le trouble et le désordre emplissaient la maison, celui qui s'occupe des affaires de la cité devrait rester chez lui, pour leur plus grand détriment. Si bien que, même dans les affaires du monde, la femme n'a pas un rôle moins important que dans les affaires spirituelles. » Ainsi, le mariage qui unit étroitement l'homme et la femme apparaît à Jean comme une nécessité morale et sociale.

On voit la différence qui sépare sa pensée de celle des Anciens sur les raisons d'être du mariage. L'attrait de l'amour physique et la recherche de la volupté célébrés par les poètes de la Grèce et quelques écoles de philosophie, ne peuvent évidemment pour un chrétien élevé dans les idées de pureté, entrer en ligne de compte; à plus forte raison pour un Père qui enseigne après S. Paul que l'état de mariage est de beaucoup inférieur à celui de virginité. Quant à la nécessité religieuse du mariage, elle ne lui apparaît pas sous le même aspect qu'aux Anciens. S'il donne

mes maniaient la navette et si les femmes prenaient goût aux armes? — Chacun faisant autre chose que ce qu'il a à faire, eux ne seraient plus bon à rien, et nous non plus. » *Méléagre*, *Fr.* 526. — Etéocle, furieux contre les femmes de Thèbes qui découragent ses soldats par leurs supplications éplorées au pied des dieux nationaux, s'écrie : « L'important pour l'homme, c'est que la femme ne se mêle pas des choses du dehors. Chez elle, elle n'est pas dangereuse. » *Eschyle. Les Sept contre Thèbes*, v. 187-188. — On ne comprend pas non plus que l'homme joue à la femme. « Les jeunes gens ne doivent pas vivre au milieu des femmes, mais le fer à la main, chercher la gloire dans les combats. » *Frag.* 896. — On n'aime pas à voir la femme hors de chez elle. « On estime la femme qui garde le foyer domestique, on méprise celle qui se montre au dehors. » *Méléagre*; *Fr.* 525. « Que les femmes restent à la maison et s'occupent de donner des ordres à leurs serviteurs. » *Fr.* 920.

133. *In epist. II ad Tim. cap. IV, Homil. X, 3, PG. LXII, 659.*

d'excellents conseils aux parents afin que leurs enfants soient élevés dans la crainte du Seigneur et deviennent ses fidèles serviteurs, on ne voit pas que la nécessité de rendre un culte perpétuel à Dieu soit invoquée par lui pour légitimer le mariage et y engager les hommes. Quant au culte des ancêtres, on le comprend bien, Jean ne l'entendait point comme les Grecs ou les Romains. En vertu du dogme de la communion des saints, il pense que les enfants du mort peuvent par leurs prières adoucir ses souffrances dans l'autre vie, mais il croit aussi que les « gestations spirituelles et les enfantements d'un ordre supérieur » lui seront encore plus utiles.

On ne peut dire que l'utilité sociale du mariage lui échappe, bien que cette raison lui paraisse secondaire. Il ne nie pas que le mariage soit nécessaire pour réparer les ravages de la mort et conserver l'espèce humaine, mais cela l'intéresse peu, il faut l'avouer. Il ne peut admettre qu'à ses conseils de virginité on oppose sans cesse l'extinction éventuelle du genre humain. Tantôt il répond que Dieu saurait bien y pourvoir — ce qui n'est pas répondre, puisqu'il faudrait prouver d'abord que Dieu n'a pas institué le mariage pour cela —; tantôt il répond que la terre est assez peuplée, ce qui n'est qu'une boutade. Il n'envisage guère le point de vue social du mariage qu'en fonction de l'union qu'il établit et assure entre les familles et les individus, et encore n'y insiste-t-il pas. Ce qui l'intéresse et le préoccupe avant tout, c'est la perfection morale individuelle. Il travaille, comme moraliste, à faire adopter à chacun la vie parfaite qui est celle de la virginité et des bonnes œuvres, ou, si la faiblesse humaine est trop exigeante, il tolère et conseille, comme Paul, le mariage, secours assuré contre les passions. Voilà le but essentiel pour ne pas dire unique de cette institution. Elle permet de satis-

faire sans péché l'instinct sexuel et d'éviter la fornication.

Il va même jusqu'à dire à plusieurs reprises et en termes fort clairs, que le mariage ne doit son origine qu'à la concupiscence issue du péché originel. S'il se plaît cependant à reconnaître que le mariage favorise l'union morale des individus, et est une source de consolation mutuelle pour les époux, c'est moins comme une raison qui légitimerait l'institution du mariage, que comme un résultat heureux qui en découle, à la façon du bien qui sortirait du mal. Avons-nous exagéré la pensée de Jean? Nous ne le croyons pas. Instruit à l'école de Libanius, connaissant la littérature et la philosophie antiques, il ne leur a emprunté sur ce point aucune idée. Il s'est uniquement inspiré de S. Paul dont malheureusement il a exagéré la pensée. Comme l'Apôtre ne présentait qu'un motif du mariage, Jean en a conclu qu'il rejetait les autres. Raisonnement faux qui l'a conduit à expliquer arbitrairement certains passages des Écritures. Parfois cependant, son bon sens l'a ramené à une vue plus juste des choses, d'où dans ses écrits quelques formules contradictoires. En somme, il n'a guère vu au fond dans le mariage qu'une tolérance accordée à la faiblesse humaine et il est allé dans cet ordre d'idées beaucoup plus loin que d'autres. Toutefois, il n'a jamais condamné le mariage. Même, il en a montré éloquemment la légitimité et les avantages, comme les pages suivantes vont l'établir.

---



### CHAPITRE III

#### **Saint Jean Chrysostome défend le mariage contre l'ascétisme manichéen.**

La question de la légitimité du mariage ne fut jamais discutée par le paganisme hellénique ancien. Pour des raisons égoïstes, par amour du repos ou du plaisir, il a, plus d'une fois, détourné du mariage et de la procréation des enfants, mais sans jamais invoquer une loi naturelle ou sociale. L'abstinence sexuelle fut recommandée ou même commandée dans certains cas — comme nous le verrons — mais on ne trouve pas chez les Grecs une doctrine philosophique ou religieuse enseignant ex professo l'illégitimité du mariage en soi. C'eût été se mettre en révolte ouverte contre les législations qui considéraient l'union des sexes comme la source des sociétés, et la procréation des enfants comme la garantie de la sécurité et de la perpétuité des États. D'ailleurs, à une époque où l'idéal de pureté morale n'était pas très élevé, où le royaume du ciel n'avait pas été prêché comme supérieur au royaume de ce monde, où seul l'état de nature était connu, comment eût-on pensé à secouer le joug du mariage, pour se rapprocher davantage de Dieu, à condamner l'union conjugale au nom de la perfection? On peut même dire que cet état d'esprit fut celui de toute l'antiquité. Malgré leurs tendances au mysticisme, les peuples de l'Inde, de la Perse, de l'Égypte, ne mirent jamais en doute la légitimité du mariage. Ce fait ne se produisit qu'assez tard, au sein des confréries religieuses qui n'englobaient qu'une élite, non seulement chez les chrétiens, mais chez les païens.

Certaines religions orientales qui, dans les premiers siècles de l'ère chrétienne envahirent l'Occident et transformèrent le paganisme romain, imposèrent le célibat à leurs adeptes. A côté d'elles, au sein du christianisme même, se firent jour des tendances rigoristes qui, changeant en préceptes des conseils de continence ou de virginité, prétendirent y soumettre les fidèles. Les unes, celles des Gnostiques, s'appuyaient sur des principes philosophiques, les autres, celles des Encratites doctrinaux, se présentaient comme l'excessive manifestation d'un désir louable en soi de perfection individuelle. Les unes et les autres aboutissaient à la condamnation du mariage. Les deux courants, parallèles au début, finirent par se confondre d'une manière parfois si étroite, qu'il est difficile de les distinguer. En tout cas, l'Eglise, par la voix des Pères et des conciles, protesta contre ces excès, et sa doctrine, faite de tolérance et de mesure, finit par prévaloir. Elle s'autorisait avant tout des paroles de Jésus et de S. Paul qui n'ont jamais voulu imposer à la faiblesse humaine le fardeau de la continence absolue.

A l'époque où parut S. Jean Chrysostome, la lutte contre le rigorisme n'avait pas perdu toute son acuité. Si le Gnosticisme avait presque disparu, le Manichéisme qui se l'était peu à peu assimilé continuait à faire beaucoup de ravages. Il avait compté pendant neuf années S. Augustin parmi ses adeptes, mais celui-ci, converti à une doctrine plus sûre avait écrit contre lui des traités décisifs. Quant à l'Encratisme doctrinal, plutôt religion que philosophie, il continuait de se manifester au sein de communautés chrétiennes toujours promptes à critiquer le prétendu laxisme de l'Eglise. Or, celle-ci, au IV<sup>e</sup> siècle, tout en affirmant la priorité de la virginité, non seulement tolérait le mariage, mais défendait son droit de cité dans le christianisme. On peut dire, qu'à ce moment, s'établit son enseignement définitif sur la

question de l'union conjugale, grâce aux efforts des Ambroise, des Augustin et des Chrysostome.

Pour bien saisir le sens et la portée des luttes de ce dernier contre le gnoticisme manichéen et l'encratisme chrétien, il est nécessaire de donner un rapide aperçu de ces deux erreurs. Dans ce chapitre, il ne sera question que du gnoticisme.

Le Gnoticisme<sup>1</sup> est plus vieux que le Christianisme. Il eut son origine en Orient et semble s'être développé surtout dans l'Asie-Mineure, la Samarie et la Syrie, d'où il passa en Égypte et à Rome à la suite de ses grands théoriciens<sup>2</sup>. Il apparaît dès le début, comme un syncrétisme, une fusion plus ou moins homogène de la philosophie grecque, de la théosophie babylonienne et du judaïsme<sup>3</sup>. Dans les premières années du Christianisme, la doctrine prit une forme assez nette pour qu'on pût en discerner les principes essentiels et en pressentir le danger, d'autant plus

1. Le terme de « gnose » se trouve dans S. Paul pour désigner les hérésies de son temps : I Tim. VI, 20. — Mais S. Irénée est le premier qui se serve du mot « gnoticisme » en parlant des hérésies du II<sup>e</sup> s. Cf. *Réal. encyclopédie* de PAULY-WISSOWA, T. VII, 2., Article de BOUSSER, col. 1502-1533. — Le mot « gnotique » finit d'ailleurs assez tôt par perdre son sens défavorable. Au III<sup>e</sup> siècle, Clément d'Al. dans le *Pédagogue* et les *Stromates*, emploie γνωστικὸς pour désigner le chrétien éclairé par la sagesse divine. A ses yeux, les hérétiques ne sont que des pseudo-gnotiques.

2. Cf. E. DE FAYE, *Introduction à l'étude du Gnoticisme*, pp. 140 sq.; *Gnotiques et Gnoticisme*, pp. 147 sq.

3. Cf. CUMONT, *Les Religions orientales dans le Paganisme Romain*, p. 182; E. DE FAYE, *Introd. à l'ét. du Gnot.* p. 143, insiste surtout sur l'élément néoplatonicien. Il est certain que l'influence de Philon en particulier est indéniable. Non seulement les systèmes gnotiques contiennent les quatre principes essentiels de sa philosophie : la notion abstraite de Dieu, la doctrine des êtres intermédiaires et du Logos, celle de la nature mauvaise, la recommandation de l'ascèse comme moyen général de purification, mais on y retrouve les expressions mêmes de Philon. Cf. W. CAPITAINE, *Die Moral des Clemens von Alexandrien*, 12.

que beaucoup de néoplatoniciens devenus gnostiques s'étaient faits chrétiens, parce qu'ils cherchaient le rédempteur et que le Christ les attirait. S. Paul fut le premier parmi les Apôtres à démasquer les infiltrations hérétiques. Dans son épître aux Éphésiens, il dénonce les spéculations orientales des Gentils sur Dieu et la création, le faux ascétisme qui n'est pas fondé sur la foi, et, proclamant dans la deuxième partie de l'épître l'institution divine du mariage, il vise sans aucun doute les hérétiques qui le regardaient comme une souillure. Il insiste plus encore dans l'épître aux Colossiens, dirigée tout entière contre les docteurs sectaires de Colosses <sup>4</sup>, et surtout dans les lettres dites pastorales adressées à Tite et à Timothée. Paul met ces derniers en garde contre ceux qui proscrivent le mariage et les aliments créés par Dieu à l'usage des fidèles. Ce que Dieu a fait est bon et doit être reçu avec actions de grâces et sanctifié par la prière <sup>5</sup>.

Ces tendances encore obscures s'organisèrent peu à peu, et dans le premier tiers du II<sup>e</sup> siècle, apparurent avec leur forme distincte. Sous l'impulsion des maîtres, Basilide, Valentin, Marcion, Carpocrate, et de leurs disciples, Isidore,

4. *Ad. Eph.* IV, 12-14; II, 9-10; IV, 1; VI, 20. — *Ad Col.* Qu'étaient les sectaires de Colosses? Des Esséniens gnosticisants? LIGHTFOOT le prétend et l'on peut accepter son opinion à condition qu'on ne voie pas dans ces hérétiques, des Esséniens ni des Gnostiques proprement dits, mais seulement des sectaires ayant des idées analogues à celles des Esséniens et qui devaient se développer plus tard dans le gnosticisme du II<sup>e</sup> siècle. Il serait peut-être plus simple de les appeler prégnostiques. Cf. LIGHTFOOT, *Colossians and Philemon*, Londres 1892; *The Colossian Heresy*, p. 71-111; et *The Essenes*, p. 347-417. — ZÖCKLER, *Askese und Mönchtum*, 2<sup>e</sup> éd. Francfort sur le Main, 1897, T. I, p. 123-127. — PRAT *La Théologie S. Paul*, T. I, p. 391.

5. I *Tim.* IV, 1-5, 8; dans cette épître et dans la deuxième, Paul dénonce les erreurs d'Hyménée (I *Tim.* I, 20; II *Tim.* II, 17), de Philète (II *Tim.* II, 17), d'Alexandre (I *Tim.* I, 20) qui enseignent une doctrine contraire au mariage. Cf. PRAT, *op. cit.*, 474.

Épiphane, Ptolémée, Héracléon, Apelle, le Gnosticisme prit corps et se manifesta à la fois comme une philosophie et une morale ascétique. Ses adversaires ont bien vu qu'il avait sa source dans le problème du mal. Ainsi pensent Tertullien, S. Épiphane et S. Jean Chrysostome. « Si le mal n'existait pas — écrit ce dernier — s'il ne se montrait nulle part, qui jamais serait allé chercher la cause du mal et susciter mille hérésies par cette recherche? De fait, Marcion, Manès, Valentin et la plupart des Grecs ont commencé par là. Si tous étaient sages, ces questions n'existeraient pas<sup>6</sup>. » L'existence du mal physique et du mal moral parut longtemps une énigme insoluble, tant il semblait impossible de concilier la perfection d'un Dieu créateur avec les imperfections évidentes de son œuvre. Certains esprits imaginèrent donc une solution dualistique séparant absolument l'esprit et la matière et plaçant à côté de Dieu confondu avec le bien, le Cosmos considéré comme siège du mal. Le dualisme découlait nécessairement d'une conception pessimiste de l'univers. Visible déjà dans les doctrines platoniciennes du monde corporel et du monde spirituel, et de la descente des âmes dans les corps, il a dû passer de bonne heure dans les théories gnostiques, mais en même temps, sous l'influence des religions orientales, se transformer complètement. Il se peut, comme a essayé de le démontrer M. de Faye, dans son ouvrage, *Gnostiques et Gnosticisme*, qu'on ne trouve pas chez Basilide, Valentin, Marcion et leurs disciples Héracléon, Pto-

6. *Adversus oppugn. vit. mon.* III, 10. PG. XLVII, 365. — Cf. Tertullien, *De praescriptione*, VII, 5 : eadem materia apud haereticos et philosophos volutatur, iidem retractatus implicantur : unde malum et quare<sup>7</sup> et unde homo, et quomodo... S. Epiphane dit que Basilide est tombé dans l'erreur pour avoir abordé cette question. *Contra Haeres*, XXIV, 6, PG. XLI, 313 : ἔσχε δὲ ἡ ἀρχὴ αὐτῆς τῆς κακῆς προφάσεως τὴν αἰτίαν ἀπὸ τοῦ ζητεῖν καὶ λέγειν πόθεν τὸ κακόν.

lémée, Apelle, le véritable dualisme mazdéen qui dresse l'un contre l'autre deux principes, Dieu et Satan, se disputant la suprématie, et supprimant la liberté morale de l'homme, mais le gnosticisme retient le fond du système persan, puisqu'il enseigne que le cosmos n'est pas créé par Dieu, mais par des anges ou des demiurges, et que le mal, comme le monde matériel, forme un royaume distinct. Appelons, si l'on veut, ce dualisme, un dualisme large.

Une des conséquences doctrinales de ce principe fut l'hérésie chrétienne connue sous le nom de Docétisme. Si la matière est essentiellement mauvaise, le Christ, fils du Dieu bon, n'a pas eu de vrai corps, mais seulement une apparence. Il n'est pas incarné et il n'a pas souffert. De même qu'il n'y a pas eu d'incarnation, il n'y a pas eu de résurrection du Christ, pas plus d'ailleurs qu'il ne saurait y avoir de résurrection générale des corps<sup>7</sup>, car il est impossible de concevoir le salut d'une chair essentiellement pécheresse. Cette erreur parue dans l'Eglise dès les temps apostoliques, avec Simon et Ménandre, maître de Saturnin et de Basilide, se développa tout naturellement chez les grands gnostiques du II<sup>e</sup> siècle, Valentin, Marcion, Apelle, et fut combattue vigoureusement par les apôtres S. Paul et S. Jean, et par la plupart des écrivains ecclésiastiques<sup>8</sup>. Il semble qu'elle ne dépassa guère le troisième siècle.

7. TURMEL, *Histoire de la Théologie positive, depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, 4<sup>e</sup> éd. 50-52.

8. S. Paul, I Cor. XV, 12-22; ad Col. I, 20, 22; II, 8-9; I Tim. VI, 20; II Tim. II, 18. — S. Jean, I, 14; XIX, 34; I Joan. I, 1; IV, 2-3, 15; V, 1, 6; II Ioan. 7. — S. Ignace (vers 107)<sup>9</sup>: *Ad Smyrn.* I, II, III, IV; *Ad Trall.* IX, 1; *Ad Magn.* XI. — Pseudo-Ignace: *Ad Mariam Cassubolitam* (FUNK, T. II, 54-60) V, 1: φεύγε τοὺς ἀρνούμενους τὸ πάθος Χριστοῦ καὶ τὴν κατὰ σάρκα γέννησιν. — La deuxième épître attribuée à S.

Il n'en fut pas de même des conséquences morales du dualisme sous la forme de l'ascétisme. La conception gnostique de la matière, siège du mal et source de souillure conduisait directement à la condamnation de la chair et du mariage. Ces idées rigoristes avaient d'autant plus de chances de s'implanter, surtout au II<sup>e</sup> siècle, qu'elles correspondaient aux aspirations secrètes ou même aux enseignements des écoles de philosophie, néopythagoriciennes, cyniques, platoniciennes, et que les Chrétiens eux-mêmes pouvaient y voir plus que des analogies avec certains passages de l'Évangile. Il est d'ailleurs vraisemblable que quelques chrétiens crurent légitimer leurs conceptions excessives de la pureté, en les rattachant à une métaphysique de la matière.

Ce courant ascétique se manifesta clairement dès le début du II<sup>e</sup> siècle, chez les grands gnostiques. Sans condamner formellement le mariage, Basilide et son fils Isidore en conseillent l'abstention, en s'appuyant sur la parole de Jésus relative aux eunuques et sur l'attitude de

Clément affirme hautement la doctrine chrétienne de la résurrection de la chair.

« Si le Christ, notre Seigneur, notre Sauveur, d'esprit qu'il était d'abord, s'est fait chair, et nous a appelés ainsi, de même aussi c'est dans cette chair que nous recevrons notre récompense » IX, 1-5. — Les célèbres *Acta Pauli* composés au II<sup>e</sup> siècle, vraisemblablement sous le règne de Marc-Aurèle, nous montrent Paul expliquant à deux gnostiques, Démas et Hermogène, « la doctrine de la naissance et de la résurrection du bien-aimé. » (I) Il est vrai que Démas et Hermogène prétendent que l'Apôtre ne promet la résurrection qu'aux corps chastes (XII), mais la *Correspondance avec les Corinthiens* cite la réponse de Paul aux fidèles de Corinthe émus par les attaques de Simon et de Cléobius contre l'incarnation du Verbe et la résurrection générale. « Jésus a pris une chair véritable, il est ressuscité et nous ressusciterons avec lui. » (VII-I, 1-16 et III, 1-40) — Signalons aussi la polémique de Tertullien contre le docétisme de Marcion, dans l'*Adversus Marcionem* et le *de Carne Christi*.

S. Paul qui ne tolérât le mariage que par nécessité<sup>9</sup>. Isidore disait entre autres que l'instinct sexuel, pour être naturel, n'était pas un besoin nécessaire, φυσικὸν δὲ τὸ τῶν ἀρροδισίων, οὐκ ἀνγκηαῖον δέ. Valentin, chrétien épris de pureté, prêche la mortification de la chair, mais il n'apparaît pas qu'il proscrive le mariage, pas plus qu'Héracléon et Ptolémée. Pour Marcion, c'est autre chose. Antinomiste déterminé, il ordonne le jeûne, l'abstinence et la continence en haine de Dieu, créateur de la matière et auteur de la génération. Il va même jusqu'à faire de la continence une condition absolue du baptême. « Marcion — disait Tertullien — ne baptise la chair que si elle est vierge, ou veuve ou célibataire, ou si elle a acheté le baptême par un divorce<sup>10</sup>. » Apelle, son disciple, maintient comme son maître, la prohibition du mariage, seul moyen de s'évader de la domination d'une chair pécheresse<sup>11</sup>, et cette attitude se retrouve chez tous les gnostiques des *Philosophoumena*, Naassènes, Pérates, Séthiens, Sévériens, et chez ceux que S. Augustin mentionne sous le nom d'Abéliens<sup>12</sup>.

Un des plus fameux adversaires du mariage au II<sup>e</sup> siècle fut assurément Tatien. Disciple de Justin, il se sépara de son maître après le martyre de celui-ci, rompit avec Rome vers 172 et se retira en Orient où il composa son *Diatessaron*<sup>13</sup>. Il enseigna avec une telle ardeur l'interdiction

9. Clem. Al. III *Str.* 1-3. PG. VIII, 1097-1128.

10. *Adversus Marcionem*, I, 29 et IV, 11. PL. II, 280; 382; Cf. BATIFFOL, *L'Eglise naissante*, p. 281. L'austérité de Marcion est indubitable : elle est mentionnée par Origène, Tertullien, S. Irénée, Clément d'Al. L'auteur des *Philosophoumena* lui reproche de prêcher la vie cynique. VII, 29. PG. XVI, 3323; X, 19, PG. XVI, 3438.

11. Tertullien, *de praescriptione*, XXXIII, 6.

12. *Philosophoumena* V, 8-21. PG. XVI, 3140-3190; S. Augustin, *De haeres*, LXXXVII, PL. XLII, 47.

13. Cf. HARNACK, *Chronol.* 284; PUECH, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien*, 1903.

du mariage, qu'on vit en lui le père de l'encratisme doctrinal dont nous parlerons plus loin, et que S. Jérôme le qualifiait de « princeps encraticorum<sup>14</sup>. » De fait, il fut un véritable gnostique, tirant sa proscription du mariage qu'il appelait une « corruption et une débauche »<sup>15</sup> de la doctrine dualiste<sup>16</sup>.

Parallèlement au courant rigoriste se manifesta le courant libertiniste. Déjà S. Paul, S. Jacques et S. Pierre<sup>17</sup> avaient signalé des erreurs licencieuses qui avaient cours de leur temps. Lorsqu'on lit la *IIa Clementis* et le *Pasteur d'Hermas*, ouvrages du milieu du II<sup>e</sup> siècle, on est frappé de voir avec quelle insistance les auteurs rappellent la nécessité d'être pur, et ceci s'explique moins sans doute par le désir de prêcher la pureté à des fidèles qui n'étaient que trop tentés d'en exagérer les préceptes que par le souci de les mettre en garde contre les théories qui enseignaient l'indifférence des actes. « Il nous faut garder notre chair comme un temple de Dieu » écrit le Pseudo-Clément<sup>18</sup>. « La chair et l'esprit sont si étroitement unis que l'un ne peut être souillé sans que l'autre le soit. Garde-les donc tous

14. *Epist.* XLVIII, 2. PL. XXII, 494.

15. Irénée, *Contra Haeres.* I, XXVIII, 1. PG. VII, 691; Eusèbe cite ce passage, *H. E.* I, IV, XXIX, 1-3.

16. Le caractère gnostique de l'encratisme de Tatien ressort d'un passage de S. Jérôme, commentant le verset 8 du chapitre VI de l'épître aux Galates (*In Galat.* III, c. VI, 8. PL. XXVI, 431.) : *Qui seminat in carne sua de carne et metet corruptionem.* Tatien supprimait *hardiment sua* et raisonnait ainsi : « Si quis seminat in carne, carne metet corruptionem; in carne autem seminat, qui iungitur mulieri. Ergo et qui uxore utitur et seminat in carne ejus, de carne metet corruptionem. » — On voit en passant à quelle exégèse tortueuse recouraient certains hérétiques pour établir leurs erreurs.

17. S. Paul, *Ephes.* IV, 19; *Rom.* I, 24; *Gal.* V, 19; — S. Jacques, *epist.* I, 21, sq; II, 17, sq. — S. Pierre, *epist.* II.

18. IX, 3; *ibid.* : IX, 1; VIII, 4-6 — Cf. *Acta Pauli et Theclae*, II, 5 : *μακάριοι οἱ ἀγνὴν τὴν σάρκα τηρήσαντες.*

deux purs, et tu vivras pour Dieu<sup>19</sup>. » dit de même Her-mas. Il n'est pas douteux que ces théories licencieuses furent professées par certaines écoles gnostiques dont le nombre se multiplia étrangement au II<sup>e</sup> et au III<sup>e</sup> siècle. On s'accorde généralement à considérer ce libertinisme comme une conséquence de la doctrine dualiste. Si en effet, la chair étant mauvaise, le but du gnostique est de la mépriser et de rompre son oppression, on peut y atteindre de deux façons, soit en la maltraitant, et c'est l'ascèse, soit en la souillant, et c'est le libertinisme<sup>20</sup>. Les principales de ces sectes licencieuses sont celles des Nicolaïtes, des Carpocratien, des Caïnites, des Adamites, des Eutychites, des Borborites, des Stratiotiques, des Phibionites, des Barbé-

19. *Simil.* V, VII. 1-4; *Simil.* V, 7; VIII, 4 et 6, IX; *Simil.* V, VI, 7. — S. Justin, *Apologie* I, 26, 7, signale aussi certains désordres immoraux de son temps, dont on accusait les chrétiens, et semble y vouloir voir le fait de sectaires comme Simon, Ménandre et Marcion : « Se rendent-ils coupables des infamies qu'on met sur le compte des chrétiens, comme ces extinctions de lumières, ces promiscuités, ces repas de chair humaine ? Nous l'ignorons, mais ce que nous savons bien, c'est que vous ne les poursuivez pas et que vous ne les mettez pas à mort, du moins à cause de leurs opinions. » — S. Justin, dans son *Dialogue avec Tryphon*, CXLI, 2, parle aussi de certains Juifs hellénistes qui prétendaient que quiconque croit au Dieu de la circoncision peut pécher impunément.

20. Cf. TIXERONT, *Histoire des Dogmes*, T. I, p. 197 — L'explication de Mgr. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Eglise*, T. I p. 175, accuse une légère différence. « Le divin égaré dans l'humanité, c'est-à-dire, l'âme prédestinée, n'est pas solidaire de la chair qui l'opprime. Il faut s'efforcer d'annihiler la chair par l'ascèse (tendance rigoriste) ou tout au moins ne pas croire que l'esprit soit responsable de ses faiblesses (tendance libertiniste). — M. DE FAYE — *Gnostiques et Gnosticismes*, 458-460 — arguant de l'austérité des grands gnostiques, prétend que la corruption morale de certaines sectes ne provenait pas des idées et des théories, mais fut introduite dans le gnosticisme par des païens licencieux qui y trouvaient « les prétextes et les justifications dont ils avaient besoin ». Bien qu'appuyée sur l'opinion de S. Epiphane, sa thèse ne nous paraît pas démontrée.

lites, etc., dont le trait commun, si nous en croyons les hérésiologues, est la plus profonde immoralité.

Lorsque S. Jean Chrysostome commença d'écrire et de parler, le Gnosticisme n'existait plus, au moins comme système à part. Les querelles du docétisme n'avaient pas dépassé le III<sup>e</sup> siècle, et l'on ne voit pas que les sectes licencieuses fissent beaucoup parler d'elles. S. Jean Chrysostome en tout cas n'en dit rien. Le Manichéisme était venu et avait assimilé les principaux éléments du Gnosticisme. Cette hérésie sortie de Babylonie avait eu pour fondateur dans la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle, Mani ou Manichée qui fut crucifié en 276. Comme le gnosticisme, c'était une philosophie qui avait son point de départ dans le problème du mal. Les maux dont souffre l'humanité ne peuvent avoir pour auteur le Dieu bon <sup>21</sup>, mais un principe mauvais qui s'oppose à lui, comme les ténèbres à la lumière, et qui n'est autre que la matière<sup>22</sup>. Dans le monde sensible, lumière et ténèbres, c'est-à-dire, bien et mal se mêlent. Ainsi dans l'homme l'âme est lumière, et le corps obscurité, et la rédemption consiste à affranchir l'âme de la matière qui l'opprime. D'où la nécessité d'une ascèse rigoureuse, pratiquée au moins par les *parfaits* ou *élus* qui sont les seuls vrais manichéens<sup>23</sup>. Cette ascèse condamne tout rap-

21. Cf. S. Grégoire de Nysse, *Discours catéchétique*, VII (Col. HEMMER, p. 45) « Si l'activité dans le bien caractérise absolument une nature bonne, cette vie misérable et mortelle ne saurait plus — dit le manichéen — être regardée comme l'ouvrage du bien, mais il faut attribuer à une vie de ce genre une cause différente, naturellement portée au mal. »

22. Cf. Alexandre de Lycopolis, écrivain de la fin du III<sup>e</sup> siècle. Πρὸς τὰς Μανιχαίους δόξας (éd. A. Brinkmann, Leipzig. Teubner) II : ἀρχὴς ἐτίθετο [Μανιχῆος] θεὸν καὶ ὕλην, εἶναι δὲ τὸν θεὸν ἀγαθόν, τὴν δὲ ὕλην κακόν. Id. : IX, XI, XIX, XXIII.

23. DUCHESNE. *H. A. E. T. I*, p. 562 : « Le commun peuple, les auditeurs, peuvent vivre comme tout le monde. Les élus contribuent à leur

port sexuel et interdit le mariage<sup>24</sup>. « Le manichéisme — écrit Duchesne<sup>25</sup> — déclare la guerre au monde sensible. Le disciple de Mâni est marqué de trois sceaux, ceux de la bouche, de la main, du sein. Le premier interdit les paroles impures, l'alimentation animale et l'usage du vin. Quant aux végétaux, il est permis de les manger, mais non de les tuer; aussi, convient-il de faire cueillir par d'autres les fruits, les herbes qui doivent servir aux repas. Le sceau de la main interdit le contact des objets impurs, celui du sein les rapports sexuels, même dans le mariage. » Après avoir fleuri surtout aux iv<sup>e</sup> et v<sup>e</sup> siècles, le Manichéisme fut long à disparaître. Malgré les attaques des Pères et les anathèmes de l'Eglise, il se transmet jusqu'au Moyen-Age et ne fut vraiment vaincu que par la défaite des Albigeois. S. Jean Chrysostome, comme S. Augustin le trouvait debout devant lui, singulièrement fort et agissant. Il ne lutta pas contre lui à la façon de ce dernier, par des traités et des colloques publics<sup>26</sup>, mais incidemment, en exposant sa doctrine sur le mariage et la virginité. Peut-être pourrait-on considérer la première partie du *περὶ παρθενίας* comme une réfutation directe de l'encratisme gnostique, mais là encore, s'il polémique contre les hérétiques, c'est moins pour détruire une erreur concernant le mariage que pour rendre à la virginité sa vraie grandeur, en la présentant, non comme obligatoire, ce qui en diminuerait le mérite, mais comme facultative.

salut; eux, ils se chargent de l'entretien des élus. » Cf. S. REINACH, *Orpheus*, pp. 103-107.

24. Alexandre de Lycopolis, *op. cit.* IV... ἀπέχεσθαι δὲ γάμων καὶ ἀποδιδίων καὶ τεκνοποιίας. — *Id* : XXV.

25. H. A. E. T. I, 561-562.

26. P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la Littérature latine chrétienne*, 541-542. Cf. E. PORTALIÉ; art *Augustin*, D. T. C. T. I, col. 2268-2471. Liste des écrits de S. Augustin contre les Manichéens.

On se rappelle que le Gnosticisme d'abord et le Manichéisme ensuite avaient posé ce principe fondamental : la chair est mauvaise, pour en tirer cette conclusion pratique : il faut la dompter et même la détruire par l'ascèse. C'est ce faux principe et cette fausse conséquence que S. Jean va combattre, dans son *περὶ παρθενίας* surtout et dans ses homélies sur les épîtres de S. Paul. Il a parfaitement compris la pensée de l'Apôtre et l'a toujours défendue contre les interprétations erronées. Or, à lire certains passages des épîtres, il semblerait que S. Paul a résolument jeté l'anathème à la « chair » et S. Jean dut entendre plus d'une fois les Manichéens de son temps s'autoriser de ses paroles. Aussi le voit-on, dans son magnifique commentaire sur le chapitre cinquième de l'épître aux Galates exposer la doctrine de S. Paul sur la chair et l'esprit avec une clarté qui n'a pas été dépassée.

Étant donnée l'éducation biblique de S. Paul on pourrait affirmer à coup sûr qu'il n'a pu avoir une conception dualiste de la chair. En effet, si l'Ancien Testament, renferme quelques phrases où le mot « chair » est pris dans un sens défavorable, comme : « toute chair avait corrompu ses voies » (*Genèse*, VI, 12); et : « mon esprit ne demeurera pas dans l'homme pour toujours, parce qu'il est chair » (*Genèse*, VI, 3), rien n'autorise à dire que le Judaïsme a considéré la chair comme mauvaise en son essence et par suite condamné le mariage. On sait que l'abstinence juive ne dépassait pas les aliments. Cependant, un passage de Jean, le seul, il est vrai, que nous ayons relevé dans toute son œuvre, semble lui attribuer cette erreur. Jean vient de citer la parole de S. Paul aux Hébreux : « le mariage est honorable en tout et le lit nuptial sans tache. » (*Hébr.* XIII, 4). D'après lui, Paul condamne ici les Juifs qui regardaient comme impure l'union des corps, et il écrit :

« Le crime ne vient pas de la nature, mais du libre choix de la volonté, ô Juif stupide, car si le mariage est honorable et pur, comment son usage serait-il une souillure<sup>27</sup> ? » Il est évident que le reproche de Jean ne peut atteindre les Juifs pour qui sans doute, comme pour toute l'antiquité, le rapprochement sexuel constituait une impureté rituelle dont il fallait se purifier<sup>28</sup>, mais qui n'ont jamais proscrit le mariage. Si S. Paul dans ce passage condamne des Juifs, ce ne peut être que les Juifs gnosticisants dont nous avons parlé plus haut. D'ailleurs, dans un endroit de son *περὶ πρῆβιάς*, S. Jean reconnaît explicitement l'orthodoxie juive sur la question du mariage, lorsqu'en parlant aux vierges hérétiques, il dit : « Où vous placerez-vous ? Parmi les Juifs ? Mais ils honorent le mariage et admirent l'œuvre créatrice de Dieu<sup>29</sup>. » Ailleurs, dans son explication de la première épître à Timothée, il déclare que S. Paul, en parlant de « ces hommes qui, dans les temps ultérieurs, devaient s'éloigner de la foi » (I *Tim.* IV, 1), ne pouvait désigner que les Marcionites, les Encratites gnostiques et les Manichéens<sup>30</sup>.

Si donc, dans la doctrine de la chair et de l'esprit habituelle à S. Paul, il y avait un sens péjoratif, il serait impossible d'en voir l'origine dans son éducation biblique. Quand on étudie, en effet, les passages où il oppose la chair à l'esprit, on voit qu'il ne s'agit là que d'une opposition morale et religieuse, et non d'une antithèse physi-

27. *In epist. ad Hebraeos, cap. XIII, Homil. XXXIII, 3. PG. LXIII, 228.*

28. Cf. FARNELL, *The Evolution of Religion*.

29. *Περὶ πρῆβιάς* 8. PG. XLVIII, 538.

30. *In epist. I ad Tim. cap. IV, Homil. XII, 1 et 2. PG. LXII, 560-561.* Cf. Tertullien, *de praescript.* 33 : *Timotheum instruens [I Tim. IV, 3], nuptiarum quoque interdictores suggillat : ita instituunt Marcion et Apelles ejus secutor.*

que. Jamais Paul n'a admis le dualisme de Platon ou de Philon, pour qui la chair est mauvaise en soi<sup>31</sup>. Pour lui, le mot chair, σάρξ, désigne l'homme tout entier, corps et entendement, tel que le péché d'Adam l'a fait, sans l'Esprit Saint, et le mot esprit, πνεῦμα désigne l'homme tout entier, corps et entendement, tel que la grâce le refait, sous l'influence de l'Esprit Saint. C'est l'antithèse morale exprimée ailleurs dans S. Paul, sous le nom de « vieil homme » et d'« homme nouveau ». Cette chair, bonne en soi, n'est devenue pécheresse que par le péché d'Adam; aussi, sa malice n'étant pas essentielle, mais seulement accidentelle, peut s'amoindrir et s'effacer, grâce à l'Esprit Saint, véritable antidote du péché. Il s'ensuit que l'œuvre de purification ne consiste pas, comme dans le dualisme grec ou le dualisme gnostique, à s'évader de la chair ou à détruire celle-ci par une ascèse impitoyable, mais à la purifier, à la sanctifier, à la glorifier, et ce travail se fait par l'opération de l'Esprit réparant la nature momentanément déchue et devenue source du mal. L'homme charnel sera celui qui résiste à l'Esprit, l'homme spirituel celui qui lui obéit et se laisse façonner par son action<sup>32</sup>.

Telle est la pensée de S. Paul<sup>33</sup> dans sa fameuse oppo-

31. Cf. PRAT, *La Théologie de S. Paul*, T. II, 97.

32. Cf. DUFOURCQ, *L'Avenir du Christianisme*, T. III, p. 35, note 1 : « L'anthropologie de Paul s'inspire des idées courantes chez les Juifs et chez les Païens sur l'universalité du péché et le rôle de la chair dans le péché : il les développe, les précise, les formule. L'empire qu'exerce le péché sur tous les hommes [Rom. VII, 5-23] ne dérive pas nécessairement de la chair — ceci est dirigé contre les Néopythagoriciens et les Gnostiques — bien qu'il ait son siège dans la chair, σάρξ; il dérive de la transgression d'Adam, παράπτωμα, aux ordres donnés par Dieu; il en est la conséquence directe et héréditaire, il est essentiellement une convoitise (Rom. V, 12-19). »

33. Il est à remarquer que les *Acta Pauli et Theclae* ne déforment pas sur ce point la pensée de S. Paul, car nous y voyons l'Apôtre lutter contre les ennemis de la chair. Cf., note 8.

sition de la chair et de l'esprit, et c'est ce que S. Jean démontra éloquemment aux hérétiques de son temps qui prétendaient appuyer leurs pratiques rigoristes sur l'autorité de l'Apôtre. On trouve d'abord cette démonstration dans son commentaire sur le chapitre cinquième de l'Épître aux Galates. Chrysostome examine tour à tour les versets de ce chapitre qui ont donné lieu à des interprétations erronées et en rétablit le vrai sens. Il commence par poser le principe qui sera la base de son argumentation : les paroles de l'Apôtre, que les Manichéens invoquent comme franchement défavorables à la chair, ne condamnent pas celle-ci, mais seulement les suggestions du diable<sup>34</sup>. Il le prouve par l'analyse des textes. Le verset 13 est ainsi libellé : « Vous êtes appelés, mes frères, à un état de liberté; ayez soin seulement que cette liberté ne vous serve pas d'occasion pour vivre selon la chair. » Cela signifie que les chrétiens, délivrés de l'esclavage de la loi juive, restent cependant soumis à une philosophie supérieure, ayant été élevés à l'état surnaturel. Il s'ensuit que vivre selon la chair veut simplement dire ne pas répondre à l'appel de la grâce, rester un homme charnel<sup>35</sup>. Les versets 16 et 17 offrent plus de difficulté, parce qu'ils expriment en apparence l'antagonisme de la chair et de l'esprit. « Marchez selon l'esprit, et vous n'accomplirez point les désirs de la chair. Car la chair convoite contre l'esprit et l'esprit contre la chair; en effet, ils sont opposés l'un à l'autre, de sorte que vous ne faites pas ce que vous voudriez. » C'est surtout sur ces versets que s'appuyaient les hérétiques — nous dit Jean — pour affirmer que « l'Apôtre avait divisé l'homme en deux,

34. *In cap. V epist. ad Gal. 4.* PG. LI, 669. ...περὶ ὧν καὶ μετὰ ταῦτα ὁ ἀπόστολος Παῦλος διαλέγεται, οὐ τῆς σαρκὸς κατηγορῶν, ἀλλὰ τῶν διαβολικῶν λογισμῶν.

35. *Ibid. 4.* PG. LXI. 669-670.

en le représentant comme composé de deux essences contraires et en montrant que le *corps* est en lutte avec l'*âme* »<sup>36</sup>. Or, ces hérétiques n'ont pas compris. Par le mot *chair*, S. Paul n'entend pas le corps matériel. S'il dit que la *chair* convoite contre l'esprit, il ne s'agit pas de la *chair* considérée comme corps, car, entendue ainsi, elle est passive et ne peut convoiter. Convoiter est le fait d'une tendance active, qui n'appartient qu'à l'âme. Donc, quand Paul parle de la *chair*, il veut dire, non pas la nature corporelle, mais les mauvais désirs. S. Jean le prouve par un rapprochement avec deux textes de l'épître aux Romains (VIII, 8-9) : « Ceux qui sont dans la *chair* ne peuvent plaire à Dieu », et « Vous n'êtes pas dans la *chair*, mais vous êtes dans l'esprit ». Ici, il est évident que le mot *chair* ne peut avoir qu'un sens moral et désigne une âme faible<sup>37</sup>, une raison terrestre, licencieuse et dérégulée<sup>38</sup>. En tout cas, les hérétiques ont le tort d'attribuer les vices exclusivement au corps, puisque le même S. Paul, dans sa première épître aux Corinthiens, appelle *psychique* l'homme qui n'obéit pas aux inspirations de l'Esprit divin<sup>39</sup>, ce qui prouverait que le mot « *chair* » ne peut se confondre avec le mot « corps »<sup>40</sup>.

Il s'ensuit que S. Paul n'accuse pas ce dernier, mais la faiblesse de l'âme. « La *chair* — dit S. Jean — n'est qu'un instrument. Or, personne ne se détourne avec horreur ou haine d'un instrument, mais de celui qui s'en sert

36. *Ibid*, 5. PG. LXI, 671. ...Ἐνταῦθα δὲ ἐπιτίθενται τινες λέγοντες, ὅτι διεῖλεν εἰς δύο τὸν ἄνθρωπον ὁ ἀπόστολος, ὡς περ ἐξ ἐναντίας οὐσίαις κατεσκευασμένον ἐσάγων, καὶ μάχην τῷ σώματι πρὸς τὴν ψυχὴν δεικνὺς οὐσαν.

37. *In cap. V epist. ad Gal.* 5. PG. LXI, 671-672.

38. *Ibid*.

39. I Cor. II, 14 : ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ.

40. *In cap. V epist. ad Gal.* 5. PG. LI, 671-672.

pour le mal. Ce n'est pas le fer, mais l'assassin que nous haïssons et punissons »<sup>41</sup>. Tout le mal vient donc, d'après l'Apôtre, non pas de l'essence de la chair, mais de la volonté coupable, et le bien, de la volonté droite. Si l'homme se sert de son corps pour le bien, il le rend spirituel; s'il détache l'âme de l'esprit et la livre aux convoitises coupables, il la matérialise<sup>42</sup>. Cette conclusion ressort encore plus nettement des versets 19 et 21, où Paul énumère les œuvres de chair. Or, dit Jean, en admettant que l'adultère et la fornication aient leur cause dans la chair, assurément, les inimitiés, les dissensions, les jalousies, les animosités, les hérésies, les empoisonnements, ne lui sont pas imputables. Qui ne voit donc que Paul n'incrimine pas la chair en tant que chair, mais la raison terrestre attirée par en bas<sup>43</sup>? D'ailleurs, à la fin du verset 21, il dit : « ceux qui commettent ces crimes n'hériteront pas du royaume de Dieu ». Or, si ces crimes venaient d'une nature mauvaise, et non d'une volonté pervertie, il aurait dit : « ceux qui subissent ». Le Manichéisme de fait, comme le Gnosticisme, aboutissaient à la fatalité du mal et à l'irresponsabilité morale, ce qui rendait souverainement injuste la sanction divine. « Ce n'est donc pas la nature — dit S. Jean — mais la volonté, qui mérite récompense et châtement »<sup>44</sup>.

Cette discussion des textes de S. Paul établit d'une

41. *In cap. V epist. ad Gal. 5.* PG. LXI, 671. ὄργανον γάρ ἐστιν ἡ σὰρξ, τὸ δὲ ὄργανον οὐδεὶς ἀποστρέφεται καὶ μισεῖ, ἀλλὰ τὸν τὸ ὄργανον κακῶς μεταχειρίζμενον. Καὶ γὰρ οὐ τὸν σίδηρον, ἀλλὰ τὸν ἀνδροφόνον καὶ μισοῦμεν καὶ κολάζομεν

42. *Ibid 6.* PG. LXI, 673 ...ὁρᾷς πάντοθεν πῶς οὐ περὶ οὐσίας αὐτῷ τῆς σαρκὸς νῦν ὁ λόγος; ἀλλὰ περὶ προαιρέσεως μοχθηρᾷς, καὶ οὐ τοιαύτης;

43. *Ibid 6.*

44. *Ibid 6* : Οὐδὲ γὰρ τῶν ἐν φύσει, ἀλλὰ τῶν ἐν προαιρέσει καὶ οἱ στέφανοι καὶ αἱ κολάσεις.

façon décisive que, dans la pensée de l'Apôtre, l'antagonisme de la Chair et de l'Esprit se réduit tout simplement à l'antithèse morale du vice et de la vertu, et non à l'antithèse physique de l'âme et du corps<sup>45</sup>. Il y a lutte en nous entre les bonnes et les mauvaises tendances, et si l'homme remporte la victoire, ce ne peut être qu'à l'aide de l'Esprit, qui éteint la concupiscence<sup>46</sup>. En d'autres termes, les mauvaises actions viennent de nous seuls, et les bonnes ont leur source à la fois dans notre volonté et dans le secours divin<sup>47</sup>.

Délaissant ensuite le terrain de la discussion scripturaire, S. Jean Chrysostome fait appel à des arguments de raison. Comment S. Paul eût-il pu condamner la chair en tant que chair, alors que l'âme et le corps se rendent tant de services réciproques? Est-ce que l'âme ne s'attache pas tellement au corps qu'elle ne veut pas l'abandonner, est-ce que le corps ne se fait pas son serviteur?<sup>48</sup> Allons plus loin. Ces apôtres d'une si rigoureuse ascèse, ont-ils bien réfléchi que supprimer la chair, c'est supprimer les sens, et, par là même, rendre impossibles la foi et les œuvres? Comment concevoir la puissance créatrice de Dieu sans les yeux, arriver à la foi sans les oreilles, prêcher sans la langue, parcourir le monde sans les pieds, écrire sans les mains? « Voyez — dit Jean — les avantages que nous procure le ministère de la chair »<sup>49</sup>. Elle est si

45. Ibid 5. PG. LXI, 672 Οὐ τοίνυν περὶ τούτων φησὶν, ὅτι ἀντίκεινται ἀλλήλοις, ἀλλὰ λογισμῶν πονηρῶν, καὶ ἀγαθῶν μάχην εἰσάγει.

46. Ibid 6. PG. LXI, 672 'Ο γὰρ πνεῦμα ἔχων .... σθένυνσι διὰ τούτου πονηρὸν ἐπιθυμίαν ἄπασαν.

47. Ibid 6. PG. LXI, 673-674. τὰ μὲν πονηρὰ ἔργα ἐξ ἡμῶν γίνεται μόνον τὰ δὲ καλὰ οὐ τῆς ἡμετέρας ἐπιμελείας δεῖται μόνον, ἀλλὰ καὶ τῆς τοῦ θεοῦ φιλανθρωπίας.

48. Ibid 5. PG. LXI, 672.

49. Ibid.

peu mauvaise en soi que l'Écriture elle-même appelle l'Église « le corps du Christ »<sup>50</sup>, et que S. Paul, dont l'âme vivait dans la chair, n'a jamais eu l'idée de la supprimer. Les hérétiques eux-mêmes — remarque avec une fine ironie S. Jean Chrysostome — n'ont certainement pas puisé leur doctrine dans une inspiration de la chair, bien innocente de ce crime, mais dans les suggestions du diable<sup>51</sup>.

Jean attache une telle importance à l'interprétation orthodoxe du mot chair, occasion d'un quiproquo hérétique, qu'il ne l'emploie lui-même qu'avec précaution. Commentant un jour un passage d'Isaïe, il en vient à parler du « vin et des mets des Écritures, qui n'engraissent pas la chair ». Aussitôt, il redoute qu'on ne voie dans cette phrase une critique contre celle-ci et il s'explique, profitant de l'occasion pour faire le procès des principes manichéens et de leurs conséquences pratiques. S'il s'exprime ainsi — proteste-t-il — ce n'est pas pour rabaisser la chair en soi, mais pour proclamer l'excellence de l'âme. Lui ne condamne pas l'usage du vin et des mets, mais leur abus. Il ne veut pas donner prise aux hérétiques. Sans doute, le corps est inférieur à l'âme, mais il ne lui est pas contraire. L'âme se plie à ses appétits. Quant au Grand Artisan, Dieu, il n'a pas composé l'univers d'une seule substance, ou de deux ou trois, mais d'une infinité<sup>52</sup>.

Il y a dans ces dernières lignes un bref aperçu des griefs que Jean reproche dans la première partie du *περί παρθενίας* aux vierges hérétiques qui pratiquent la virginité en haine

50. *Ibid.* Jean fait allusion au passage de l'épître aux Colossiens, I, 18 : καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας.

51. *Ibid.* 5. PG. LXI, 671 Τί οὖν, ἀνελεῖν δεῖ τὴν σάρκα; αὐτός δὲ [Παῦλος] ὁ ταῦτα λέγων, οὐ σάρκα περιέκειτο; Οὐ τῆς σαρκὸς, ἀλλὰ τοῦ διαβόλου ταῦτα τὰ διδάγματα.

52. *In illud Isaiae, Ego Dominus Deus feci lumen*, 1. PG. LVI, 142.

du Créateur. Dans leur conduite, Jean voit une triple erreur, dogmatique, morale et pratique. D'abord une erreur dogmatique : « les vierges hérétiques considèrent le Créateur comme un être malfaisant et comme l'auteur du mal »<sup>53</sup>, ou plutôt, à côté du Dieu bon, ont inventé comme les Grecs des divinités mensongères, un dieu du mal, auquel elles attribuent l'œuvre créatrice<sup>54</sup>. Au nom de ce principe faux, qui tend à refuser à Dieu la puissance créatrice ou à faire de lui un être sans sagesse et sans bonté, elles condamnent le mariage comme essentiellement mauvais et criminel<sup>55</sup>. Leur virginité n'est ainsi qu'une révolte et un blasphème contre Dieu<sup>56</sup>. — Cette erreur dogmatique engendre immédiatement une erreur morale. Faussée dans son principe, la virginité perd toute valeur. Voici comment Jean prétend le prouver : Si le mariage n'est pas défendu, la virginité dépend du libre choix. Si, au contraire, le mariage est un crime, la virginité devient obligatoire et cesse ainsi d'être méritoire. Chez les Perses — dit-il<sup>57</sup> — il est permis au fils d'épouser sa propre mère; aussi admire-t-on ceux qui s'en abstiennent. Mais les Romains, qui considèrent l'inceste comme abominable, ne trouvent aucun mérite à s'en abstenir. Il faut raisonner de même pour le mariage. S'il est légitime, admirons ceux qui y renoncent. S'il est criminel, il n'y a pas de mérite à l'éviter. Qui songerait à louer un eunuque de ne pas se marier? Or, la continence qui, chez lui, est l'effet nécessaire d'une mutilation physique, est, chez les vierges hérétiques, la conséquence d'une mutilation morale, dont

53. Περὶ παρθενίας, 8. PG. XLVIII, 538; *ibid.*, 2, 4, 6. PG. XLVIII, 535-537. id : *in* *épist. ad Philipp. cap. I, Homil. II, 3*, PG. LXII, 194.

54. Περὶ παρθενίας, 4. PG. XLVIII, 536.

55. *Ibid.*, 8. PG. XLVIII, 538-539; 1, PG. XLVIII, 535.

56. *Ibid.*, 2 et 11. PG. XLVIII, 535, 540.

57. *Ibid.* 8. PG. XLVIII, 539.

l'auteur est le démon<sup>58</sup>. Il est évident que l'argumentation de Jean pèche par excès. Un acte obligatoire ne cesse pas, quand on l'accomplit pour obéir à sa conscience, d'être méritoire; autrement, l'obéissance aux préceptes n'aurait, aux yeux de Dieu, que la valeur négative de l'absence du péché. Si la virginité des hérétiques cesse d'être méritoire, ce n'est pas parce qu'elle n'est qu'un moyen d'éviter le mal, mais parce qu'elle est fondée sur un principe hétérodoxe. — En tout cas, Jean dépasse certainement le fond de sa pensée lorsqu'il affirme qu'« en fuyant le mariage comme un crime, les vierges hérétiques rendent la virginité plus abominable que le libertinage »<sup>59</sup>. Il voit beaucoup plus juste un peu plus loin, lorsqu'il montre que condamner le mariage, c'est porter atteinte à la gloire de la virginité. Si le mariage est mauvais, la virginité est simplement bonne; mais si le mariage est bon, la virginité sera meilleure. Son excellence est élevée d'un degré. Il raisonne ainsi : la valeur d'un bien est médiocre quand il ne paraît tel que par comparaison avec un mal. Au contraire, elle prend de l'importance lorsque ce bien paraît dépasser d'autres biens. Un visage n'est pas beau, pour n'être pas mutilé mais parce qu'il l'emporte sur un visage qui n'est pas laid. Si vous dites : le mariage est mauvais, la virginité sera une vertu ordinaire; si vous dites : le mariage est bon, elle deviendra une vertu admirable, semblable au pilote et au général, qui sont supérieurs au matelot et au soldat. En un mot, la condamnation du mariage rejaillit sur la virginité et en ternit la gloire<sup>60</sup>. Il s'ensuit

58. *Ibid.*

59. Περὶ παρθενίας 8. PG. XLVIII, 538 : παρθενίαν εὐροῦσαι πορνείας μιαιωτέραν.

60. *Ibid* 10. PG. XLVIII, 540. — On trouve le même argument chez Tertullien, *Adv. Marc.* I. 29. PL. II, 281-282 : Connubii res non

que la virginité hérétique a perdu ce qui fait sa grandeur morale aux yeux des hommes.

Mais ce n'est pas tout. Jean continue son impitoyable réquisitoire et signale, avec quel air de triomphe, l'erreur pratique, le mauvais calcul de ces vierges qui, croyant gagner beaucoup par leurs rigueurs ascétiques, ont finalement tout perdu. D'abord, par la faute de leur hérésie, elles cessent d'être vierges : en effet, si le mariage est impur, les enfants qui en proviennent sont impurs et les vierges le sont aussi. Mais alors, elles ne sont plus vierges<sup>61</sup>. D'ailleurs, leur corps serait-il matériellement chaste, il n'en serait pas de même de leur âme, envahie par l'erreur et les poisons de l'hérésie. Leur cœur rempli de pensées impies et sacrilèges n'est pas un terrain où peuvent s'épanouir les grâces et l'éclat de la virginité<sup>62</sup>. « J'admets — dit-il<sup>63</sup> — que la vierge hérétique possède la chasteté du corps, mais elle a perdu celle de l'âme, qui est bien plus excellente. Elle me montre, je l'avoue, un visage pâle, des membres affaiblis, un vêtement simple, un extérieur modeste, mais que m'importe, si son œil est plein d'impudence; or, il l'est, puisqu'il envisage comme mauvaises les œuvres de Dieu. » Enfin, la vierge hérétique a perdu sa chasteté pour une autre raison : parce qu'elle se montre infidèle à l'époux mystique en donnant sa foi à un rival mortel, l'hérésiarque Manès<sup>64</sup>. Et Jean n'hésite pas à con-

ut mala securem et falcem admittit sanctitatis, sed ut natura defungi, ut ipsi sanctitati reservata, cui caedendo praestaret messem. Unde iam dicam deum Marcionis cum matrimonium ut malum et impudicitiae negotium reprobatur, adversus ipsam facere sanctitatem, cui videtur studere.

61. Περὶ παρθενίας, 8. PG. XLVIII. 538.

62. *Ibid* 5. PG. XLVIII, 537.

63. *Ibid* 6. PG. XLVIII, 537.

64. *Ibid*. 1. PG. XLVIII, 533.

clure cette diatribe en disant que la continence de cette vierge est pire que la luxure<sup>65</sup>.

Cette pseudo-virginité, pratiquée avec tant de peines ne sera même d'aucun profit pour cette vierge. D'abord, celle-ci sera privée des plaisirs d'ici-bas, que les païens, du moins, auront goûtés, satisfaction de la chair, douceurs du mariage, rassasiement des sens, ivresse de l'opulence<sup>66</sup>, et, ce qui est plus terrible, subira dans l'autre vie le châtiement éternel de l'enfer. Jean, au début du *περὶ παρθενίας* avait dit que la vierge hérétique, n'ayant aucun mérite à fuir le mariage, qu'elle considère comme criminel, ne pourrait recevoir la palme et la couronne, et n'aurait droit qu'à l'exemption du châtiement<sup>67</sup>; mais, après avoir insisté sur l'énormité du crime d'hérésie, il devait forcément conclure à l'application d'une peine inexorable. Séparée des Juifs, qui honorent le mariage, des catholiques, qui sont fidèles à l'enseignement du Christ, transmis par l'Apôtre, des païens, qui, par la voix de Platon, reconnaissent que le Créateur du Cosmos est un être bon, elle est même inférieure en valeur morale au diable et à ses anges, qui n'ignorent pas que Dieu est bon<sup>68</sup>. Aussi sera-t-elle condamnée aux tortures épouvantables de l'enfer<sup>69</sup>. Jean a osé appeler sa virginité une luxure; elle subira donc la sanction réservée à celle-ci : « Non seulement — dit-il<sup>70</sup> — vous ne serez point récompensée de vos sacrifices, mais vous en serez punie..., les païens seront seulement exclus de la récompense, vous, de plus, serez soumise à des supplices. »

65. *Ibid* 5. PG. XLVIII, 537. — S. Augustin considère de même la virginité d'une païenne comme une fornication devant le vrai Dieu. *De bono coniugali*, VIII, 8. PL. XL. 379.

66. *Περὶ παρθενίας*, 4, 8. PG. XLVIII, 536, 539.

67. *Περὶ παρθενίας*, I. PG. XLVIII, 533.

68. *Ibid* 8. PG. XLVIII, 538.

69. *Ibid* 4. PG. XLVIII, 536.

70. *Ibid*.

Malgré ces dures paroles, on sent que Jean plaint en lui-même ces malheureuses victimes d'une hérésie puissante encore, et, prenant à parti leurs auteurs, on le voit qui les accuse de tout le mal. « Ni Marcion, ni Valentin, ni Manès — écrit-il — n'ont connu la sage modération du Christ, qui compatit à la faiblesse de ses brebis et qui donne sa vie pour leur salut. Ils ne furent que les porte-paroles du père du mensonge et du premier homicide. Aussi perdent-ils tous leurs disciples. Ici-bas, ils les accablent de peines insupportables et stériles, et dans l'autre monde, les précipitent au milieu des flammes éternelles »<sup>71</sup>.

Après avoir suivi cette discussion, qui remplit une partie considérable du *περὶ πικρῶν*, une remarque s'impose à nous. Nulle part Jean ne met en doute le fait de la virginité chez les hérétiques contemporains et ne les accuse d'immoralité. Il y avait donc alors chez les Manichéens un ascétisme au-dessus de tout soupçon<sup>72</sup>. Ce qu'il poursuit chez eux, ce n'est pas une erreur des sens, mais une erreur de l'esprit. Décidé, dans son important traité sur la virginité, à montrer la grandeur de cet état et à y pousser ses lecteurs, il a soin de bien établir de quelle virginité il s'agit pour un chrétien. Il ne s'agit pas de la virginité manichéenne, issue d'un dogme hérétique, sans valeur morale, et même criminelle, mais de la virginité selon l'Église, qui consiste non à condamner la chair, mais à la

71. *Ibid* 3. PG. XLVIII, 536.

72. M. S. REINACH, *Orpheus*, 105, remarque que « S. Augustin qui fut manichéen pendant neuf ans, ne se confesse d'aucune turpitude commise parmi eux. » Cf. *de Moribus Manich.* XIX, 68 sq. PL. XXXII, 1374. — S. Epiphane les accuse d'immoralité. Il peut d'ailleurs se faire, comme pour le Gnosticisme, qu'il y ait eu à côté des sectes rigoristes, des sectes licencieuses. — En tout cas, S. Jean Chrysostome aurait eu beau jeu à les signaler si elles avaient existé à Antioche.

gouverner pour la vertu, vertu non imposée par un précepte, mais acceptée librement comme un conseil de haute perfection et par là même très méritoire. Au fond, S. Jean condamna cet ascétisme manichéen pour deux raisons, à cause de son fondement dogmatique erroné, et à cause de ses excès, qui allaient jusqu'à proscrire le mariage.

---

## CHAPITRE IV

### Saint Jean Chrysostome défend le mariage contre l'encratisme doctrinal.

Nous avons vu qu'au 11<sup>e</sup> siècle, la plupart des Gnostiques furent des encratites, c'est-à-dire des continents. Il y eut même une secte désignée par les hérésiologues sous le nom d'Encratites, dont la morale, comme celle des autres, découlait du dualisme gnostique<sup>1</sup>. Jean, plus tard, combattit à Antioche cet ascétisme sous la forme manichéenne, mais il trouva devant lui, au sein de l'Eglise même, un autre ascétisme non moins excessif, puisque, sans s'appuyer sur un fondement dogmatique erroné, il aboutissait à la condamnation du mariage, ascétisme d'autant plus dangereux qu'il paraissait orthodoxe. Nous l'appellerons l'Encratisme doctrinal. Cet encratisme ne fut pas une hérésie. Rigoriste, il prêchait et imposait la continence, non par horreur de

1. D'après Hippolyte — *Contra Haeres.* VIII, 20 PG. XVI, 3, 367.

— on pourrait croire que les Encratites, n'étaient pas hérétiques. « Quant aux autres qui s'appellent Encratites, ils admettent et enseignent ce que l'Eglise enseigne sur Dieu et le Christ. » — Mais, ou bien Hippolyte a confondu ces Encratites avec certaines communautés religieuses chrétiennes qui, insoupçonnables dogmatiquement, imposaient à leurs membres une rigoureuse continence, ou bien il a ignoré leur enseignement manifestement hérétique. Cet enseignement, nous le connaissons par S. Irénée. D'après lui — *Haereses* I, XXVIII, 1. PG. VII, 690-691 — les Encratites viennent de Saturnin et de Marcion. Ils prêchent le célibat, condamnent l'ordre antique établi par Dieu, blâmant ainsi celui qui a créé l'homme et la femme pour la propagation du genre humain. Ils ont pour chef le disciple de Justin, Tatien, lequel, à l'imitation de Valentin, inventa les éons invisibles et comme Marcion et Saturnin appela le mariage une corruption et une débauche.

la chair, considérée comme mauvaise en soi, mais sous l'impulsion d'un idéal exagéré de perfection. Ce qui le distingue de l'encratisme hérétique, c'est l'inspiration évangélique qui l'anime<sup>2</sup>. Il demeure une pure religion, un « esprit », conforme en apparence à la sainteté du christianisme<sup>3</sup>. Jamais, depuis l'origine du mouvement chrétien jusqu'au temps de S. Jean Chrysostome, il ne se montra sous la forme organisée d'une église, comme le gnosticisme, et, plus tard, le montanisme, avec ses chefs, ses fidèles et ses observances rituelles<sup>4</sup>; il resta dans l'Église orthodoxe, faisant bande à part, si l'on veut, mais évitant avec soin ce qui pouvait s'interpréter comme une rupture. Seulement, cet hyperascétisme qui refusait de distinguer entre le devoir et la perfection, pouvait devenir un danger pour l'Église. Beaucoup d'Encratites se contentaient de pratiquer pour eux-mêmes des mortifications excessives, et ne songeaient guère, en général, à condamner leurs frères moins parfaits<sup>5</sup>. Mais tous n'agissaient pas de même. Certains prétendaient imposer leur règle person-

2. « Autrefois — écrit S. Justin (I *Apol.* XIV, 2) nous prenions plaisir à la débauche, aujourd'hui [dès que nous avons cru au Verbe], la chasteté fait toutes nos délices. »

3. « Les chrétiens — disait l'épître à Diognète (FUNK, *Opera P. A.* I, p. 316-318, V, 9) — sont dans la chair, mais ne vivent pas selon la chair. Ils vivent sur la terre, mais ont leur cité dans le ciel. »

4. Il est vrai que S. Basile — *epist.* 188, can. 1. PG. XXXII, 669. 672 — signale deux évêques encratites, Izoïm et Saturnin, qui d'ailleurs rentrèrent dans l'ordre, mais il serait téméraire d'y voir une preuve en faveur de l'existence d'une église encratite.

5. Cette attitude modeste, mais résolue est bien exprimée dans ce passage de Minucius Félix — *Oct.* XXXI, PL. III, 337 — : *Plerique inviolati corporis virginitate perpetua fruuntur potius quam gloriantur; tantum denique abest incesti cupido, ut nonnullis rubori sit etiam pudica coniunctio.* — Rougir du mariage légitime, voilà bien l'attitude des encratites, mais jouir de leur virginité sans s'enorgueillir, voilà qui les maintient en règle avec la hiérarchie.

nelle de vie comme une loi universelle et accusaient de laxisme la modération de l'Église. S. Paul avait dit : « Je voudrais que, tous, vous fussiez comme moi. » (I, *Cor.* VII, 7), et ce désir sur les lèvres de l'encratite, devenait parfois comme un ordre. Aussi, pouvait-il être tenté d'accuser les autres de tiédeur, même la hiérarchie ecclésiastique. On le vit bien à l'époque du Montanisme, lorsque Tertullien séparait si violemment le « pneumatique » du « psychique ». N'est-ce pas ce péril que pressentait S. Ignace d'Antioche, quand il écrivait à Polycarpe : « Si un fidèle, pour honorer la chair du Seigneur, peut garder la continence, qu'il la garde, mais sans orgueil; s'il en conçoit de la vanité, il est perdu; et s'il se croit plus que son évêque, c'en est fait de lui <sup>6</sup>. »

Ce mouvement éthico-religieux se manifesta dès les premières années du Christianisme. Il est permis de voir déjà dans le chapitre septième de la première épître aux Corinthiens une volonté très nette de l'Apôtre de défendre les droits du mariage chrétien contre les empiètements de certains groupes religieux bien intentionnés, mais trop portés à présenter la continence comme un précepte évangélique. Pendant longtemps, l'encratisme doctrinal se développa dans l'Église sans que celle-ci parut s'en plaindre, d'autant plus qu'il se montrait résolument l'ennemi de la Gnose et qu'il ne condamnait pas le mariage. Rien de plus orthodoxe par exemple que l'encratisme du *Pasteur* d'Hermas. L'insistance avec laquelle il prêche le respect de la chair n'avait pas seulement pour but, comme nous l'avons vu <sup>7</sup>, de détourner les fidèles des doctrines abominables de certaines sectes licencieuses, mais de les gagner à un haut

6. Poly. V, 2. — Id, Clément de Rome, *Lettre aux Corinthiens*, XXXVIII, 2 : ὁ ἀγνός ἐν τῇ σαρκὶ μὴ ἀλαζονεύεσθω, γινώσκων, ὅτι ἕτερός ἐστιν ὁ ἐπιγορηγὼν αὐτῷ τὴν ἐγκράτειαν.

7. Cf. pp. 95-96.

idéal de pureté. La continence qu'il conseille<sup>8</sup>, la chasteté qu'il ordonne dans le mariage<sup>9</sup>, la récompense qu'il promet à « toute chair sans souillure<sup>10</sup> », ne permettent en aucune façon de conclure qu'Hermas mit en doute la légitimité du mariage. Il sut toujours distinguer entre les œuvres nécessaires et les œuvres surérogatoires<sup>11</sup>.

Même attitude dans la *Secunda Clementis*, homélie du II<sup>e</sup> siècle. A première vue, il semblerait que cette homélie allât plus loin qu'une exhortation véhémement à la pureté et exigeât la continence parfaite même dans le mariage. L'auteur cite un passage de l'*Évangile selon les Égyptiens*<sup>12</sup> dont le sens est nettement encratite. Quelqu'un demande au Sauveur quand le royaume arrivera, et celui-ci répond : « Quand les deux [choses] n'en feront plus qu'une, quand l'extérieur sera comme l'intérieur, quand dans la rencontre de l'homme avec la femme, il n'y aura ni homme ni femme<sup>13</sup>. » Au dire de Clément d'Alexandrie qui rapporte ce texte en l'attribuant à l'*Évangile selon les Égyptiens*, les

8. *Précepte*, I, 2.

9. *Précepte* IV, I, 1. — Dans la seconde *Vision* II, 3, l'Église lui apparaissant sous les traits d'une femme âgée, lui remet un petit écrit où il est dit : « Fais part de ces avertissements à tous tes enfants ainsi qu'à ton épouse, qui doit être désormais pour toi une sœur. » — *Id.*, II, III, 1. Cette ligne de conduite n'était pas rare chez les premiers chrétiens. Cf. Tertullien. — *Ad Uxorem*, I, 6. PL. I, 1283-1284.

10. *Simil* V, VI, 7; *id.*, VII, 1-4.

11. « Garde les commandements du Seigneur : par là, tu te rendras agréable à Dieu et mériteras d'être inscrit au nombre de ceux qui observent ses commandements. Mais si tu fais quelque bonne action en sus du précepte divin, tu te prépareras une gloire plus éclatante, et tu seras plus considéré de Dieu que tu ne l'eusses été sans cela. » *Simil.* V, III, 2. 3.

12. Le Pseudo-Clément n'indique pas la provenance de sa citation, mais Clément d'Al. qui cite un texte semblable — *Strom.* III, 6, 9, 1? PG. VIII, 1149, 1165-1168, 1192-1193 — l'attribue à cet évangile apocryphe.

13. *Ila Clementis*, XII, 2.

gnostiques encratites s'en autorisaient pour condamner le mariage; le Pseudo-Clément l'interprète dans un sens encratite, mais non gnostique. « Dans la rencontre de l'homme avec la femme — dit-il<sup>14</sup> — ni homme ni femme signifie qu'un frère à la vue d'une sœur ne pense point au sexe féminin à son propos, et qu'elle, à son tour, ne pense point au masculin. » Il n'y a donc aucune différence entre la pensée du Pseudo-Clément et celle d'Hermas qui interdisait au chrétien « la pensée d'une femme étrangère ou d'une fornication quelconque<sup>15</sup>. » Comme lui d'ailleurs, il enseigne la pureté de la chair, la fuite de l'adultère et la pratique de la continence<sup>16</sup>, promettant la vie éternelle à ce prix : « Gardez votre chair chaste et votre sceau immaculé, afin de recevoir la vie éternelle<sup>17</sup>. »

Cet encratisme d'Hermas et du Pseudo-Clément n'a en somme rien d'excessif, et ne dénote qu'un vif sentiment de pureté. Mais, à côté de lui, en apparut bientôt un autre, outrancier, absolu, qui, au lieu de recommander chaudement la continence, en fit une nécessité de salut. Cet ascétisme hostile au mariage jusqu'à l'interdire, inspire la grande majorité des actes apocryphes qui pullulèrent au II<sup>e</sup> siècle et dans la première moitié du III<sup>e</sup> et furent le plus sûr moyen de propagande de la doctrine encratite. Aucune spéculation dogmatique dans ces livres étranges<sup>18</sup>,

14. *Ila Clementis*, XII, 5.

15. *Précepte* IV, I, 1.

16. *Ila Clementis*, IX, 3 et IV, 3.

17. *Ila Clementis*, VIII, 4-6. — Il y a une parenté manifeste entre cette expression et certaines autres qu'on retrouve dans les *Acta Pauli et Theclae* : Cf. *Acta*, 6 : *μάχροι οἱ τὸ βάπτισμα τηρήσαντες* (de même *Ila Clementis*, VI, 9 : *ἐὰν μὴ τηρήσωμεν τὸ βάπτισμα ἁγνὸν καὶ ἀμίχνητον...*) — *Acta* 5 : *μάχροι οἱ ἁγνὴν τὴν σάρκα τηρήσαντες*.

18. Cf. en particulier les *Actes de S. Paul et de Ste Thécle*, où la Gnose est totalement répudiée. Cf. p. 93, note 8.

mais la prédication la plus fougueuse et la plus intransigeante en faveur de la continence totale. « On fait campagne — dit Mgr Duchesne<sup>19</sup> — pour une morale spéciale plus sévère que celle de l'Évangile. » Si l'on ne tient pas compte des différences accidentelles qui distinguent les récits et les aventures des Actes apocryphes de Philippe, de Thomas, de Pierre, d'André et de Jean<sup>20</sup>, on retrouve chez tous un trait commun : la condamnation du mariage et l'obligation de la continence parfaite. Ces apôtres, selon le mot de leurs auditeurs, prêchent une doctrine nouvelle et étrange : demeurez purs et vous vivrez, et vous serez comme des astres dans le ciel<sup>21</sup>; un vrai serviteur de Dieu doit d'abord être pur<sup>22</sup>; seule la pureté peut avoir commerce avec Dieu<sup>23</sup>. Seule elle peut arriver à accomplir des miracles comme les Apôtres eux-mêmes<sup>24</sup>. Le fait d'avoir des enfants est une véritable calamité<sup>25</sup>. Le salut de l'âme est expressément lié à la continence parfaite. Thomas, conduit devant le roi Misdas, lui dit : il vous est impossible d'entrer dans la vie éternelle que je vous annonce, si vous ne vous séparez de vos femmes et si les femmes ne se sé-

19. H. A. E. I, 511.

20. Cf. LIPSIIUS-BONNET, *Acta apostolorum apocrypha*, 3 vol., Leipzig, 1891-1903. — *Acta Philippi*, T. II, II, 1-98. — *Acta Thomae*, T. II, II, 99-291. — *Martyrium beati Petri apostoli*, I, 1-22. — *Acta Petri et Andreae*, T. II, I, 117-127. — *Acta Ioannis*, T. II, I, 151-216.

21. *Acta Philippi*, 71. — Id : *Martyrium beati Petri*, I, et III.

22. *Acta Thomae*, 139.

23. *Acta Philippi*, 3.

24. *Acta Petri et Andreae*, 13 : Onésiphore, homme riche de la ville des Anthropophages, demande à André si, croyant au Dieu des Apôtres, il pourra faire comme eux des miracles, et André répond : Ἐὰν ἀποτάξῃ... τῆς γυναικὸς σου, καὶ τῶν τέκνων σου ὡς καὶ ἡμεῖς ἀπεταξάμεθα, τότε καὶ σὺ ποιήσεις σημεῖα.

25. *Acta Philippi* 37.

parent de leurs maris<sup>26</sup>. Et les Apôtres, dans leur prédication ambulante, n'ont pas d'autre but que d'opérer cette séparation nécessaire. A un saint homme de Nicotera, Irée, l'Apôtre Philippe dit : « Va d'abord dans ta maison et purifie-la. — Et lui : comment, Seigneur, la purifierai-je? — Philippe lui dit : N'y laisse aucune injustice et renonce à ta femme<sup>27</sup>. » Le principal grief qui fait le fond des plaintes contre les Apôtres, à Nicotera, à Rome, dans la ville des anthropophages, est celui-ci : ils séparent les hommes des femmes<sup>28</sup>.

En effet, la prédication des Apôtres produit des effets foudroyants. Quand Thomas arrive à Andrapolis, capitale de l'Inde, il entend des chants de fête. C'est le roi Misdas qui marie sa fille. Le soir des noces, Jésus apparaît aux jeunes mariés sous les traits de Thomas et leur fait un discours sur la pureté et les inconvénients du mariage. Il les gagne si bien à sa cause, que les jeunes gens passent toute la nuit assis l'un près de l'autre et le lendemain racontent leur aventure au roi qui s'indigne<sup>29</sup>. L'irrésistible zèle de Thomas fait d'autres conquêtes. Il arrache à Charisios parent de Misdas, sa femme Mygdonia<sup>30</sup> et convertit à la continence l'officier Siphor, sa femme et sa fille<sup>31</sup>, la femme du roi, Tertia<sup>32</sup>, et son fils Vazanès avec Anisara sa jeune épouse<sup>33</sup>. A Rome, Pierre gagne à la continence la

26. *Acta Thomae* 101. — Cf. aussi 126, où Thomas enseigne le plus fougueux ascétisme.

27. *Acta Philippi*, 50.

28. *Ibid.*, 37, 46, 51. — *Id* : *Martyrium beati Petri*, III, VIII; *Acta Petri et Andreae*, 8.

29. *Acta Thomae*, 5-13.

30. *Ibid* : 88-122.

31. *Ibid* : 131.

32. *Ibid* : 134-138.

33. *Ibid* : 139, 150.

plupart des matrones<sup>34</sup>, Xantippe, femme d'Albinus un favori de l'empereur<sup>35</sup>, et même les quatre concubines du préfet Agrippa<sup>36</sup>. Ces nouvelles converties font de la propagande à leur tour. Dans un discours éloquent, Mygdonia baptisée par Thomas démontre à son mari Charisios la supériorité du mariage mystique avec le Christ, sur le mariage charnel<sup>37</sup>. Il arrive d'ailleurs que ce zèle inspire des actions criminelles. Tel ce jeune homme dont les *Actes de Thomas* nous racontent l'histoire. Ayant communiqué en état de péché mortel, ses deux mains se desséchèrent. Interrogé par l'Apôtre il avoue son crime. Il aimait une jeune fille et voulait l'épouser. Mais, ayant entendu Thomas prêcher la pureté, il exhorta la jeune fille à vivre avec lui comme une sœur. Elle refusa et il la tua<sup>38</sup>. Parfois les néophytes tournent contre eux-mêmes leur fanatisme. Dans les *Actes de Jean*, une femme gagnée à la doctrine encratite, Drusiana, se refuse à son mari et « préfère mourir que de commettre cette horreur<sup>39</sup> », et les concubines d'Agrippa se déclarent prêtes à affronter les supplices plutôt que de consentir à la souillure de l'union sexuelle<sup>40</sup>.

Seulement tout cela finit mal aussi pour les Apôtres d'un pareil encratisme. On les traite de fous et de sorciers<sup>41</sup>, on les jette en prison<sup>42</sup>, et même on les crucifie<sup>43</sup>. D'ailleurs

34. *Martyrium beati Petri*, I.

35. *Ibid* : III.

36. *Ibid* : II. — Cf. *Acta Petri et Andreae*, 22 : une femme de mauvaise vie, convertie par André, donne ses biens aux pauvres, et transforme sa maison en un monastère de religieuses.

37. *Acta Thomae*, 124.

38. *Ibid* : 51-52.

39. *Acta Ioannis*, 63.

40. *Martyrium beati Petri apostoli*, III.

41. *Acta Philippi*, 37. — *Acta Thomae*, 96.

42. *Acta Thomae*, 106-107. — *Martyrium beati Petri*, II.

43. *Martyrium beati Petri* VIII.

ces épreuves n'ébranlent pas leur courage et dans sa prison, Thomas, par une longue action de grâces vraiment émouvante, remercie le Seigneur de l'avoir comme rivé à une vie chaste et pure<sup>44</sup>.

Il y a une différence sensible entre les apocryphes précédents et les *Actes de saint Paul et de sainte Thècle*, où, si la continence est conseillée fortement, jamais elle n'est proposée comme obligatoire pour le salut, où surtout jamais le mariage n'est présenté comme un crime. Un passage toutefois semblerait impliquer que Paul enseigne la nécessité absolue de la continence. Le fiancé de Thècle, Thamyris, bouleversé de voir qu'elle se laisse gagner aux paroles de l'Apôtre, prêchant la chasteté, demande aux deux gnostiques Démas et Hermogène, ce qu'ils pensent du séducteur, et ceux-ci répondent : « Qui il est, nous ne le savons pas, mais il écarte les jeunes gens des femmes et les vierges des hommes, en disant : « Il ne peut y avoir pour vous de résurrection que si vous restez chastes, et si, loin de souiller votre chair, vous la conservez pure<sup>45</sup>. » On peut croire que cette réponse exagère à dessein la doctrine de Paul, afin d'exaspérer la colère du fiancé évincé et de jouer un mauvais tour à l'Apôtre dont ils sont les ennemis. Cela est d'autant plus vraisemblable que les discours prononcés par S. Paul n'expriment aucunement une idée pareille. « Il faut avouer cependant — comme le remarque Mgr Duchesne<sup>46</sup> — que la continence y est inculquée avec une vivacité étrangère à la prédication commune. Il semble qu'elle constitue l'essentiel du christianisme. » Si Paul développe sa doctrine de la pureté dans la maison qu'habitent Onésiphore et sa femme Lectra, sans avoir un mot de blâme

44. *Acta Thomae*, 144.

45. *Acta Pauli et Theclae*, XII.

46. *H. A. E. T.* I, p. 510.

pour leur mariage, il insiste si lourdement sur ses conseils de chasteté, qu'ils prennent l'apparence d'ordres formels<sup>47</sup> : Heureux ceux qui gardent la chasteté de leur chair parce qu'ils seront le temple de Dieu<sup>48</sup> — Heureux les continents, ἐγκρατεῖς, parce que Dieu leur parlera — Heureux ceux qui ont des femmes comme s'ils n'en avaient pas, parce qu'ils auront Dieu comme héritage. — Il s'en dégage un tel parfum d'encratisme qu'on se demande si la continence ne devait pas apparaître aux lecteurs comme une nécessité de salut.

Ce livre, répandu à profusion même en Occident, puisque du temps de S. Augustin, on voit le manichéen Faustus l'invoquer en faveur de la doctrine de la continence<sup>49</sup>, eut une influence considérable au II<sup>e</sup> et au III<sup>e</sup> siècles. L'Église occupée surtout à combattre l'encratisme gnostique, surveillait aussi l'encratisme exagéré qui se manifestait au sein des communautés orthodoxes et s'inquiétait de voir déformer le pur enseignement du Christ et de S. Paul. Vers 160, l'évêque de Corinthe, Denys, mort en 180, écrivait à Pinytos, l'évêque de Cnosos, « de ne pas imposer aux frères le lourd fardeau de la chasteté, mais d'avoir égard à la faiblesse du grand nombre<sup>50</sup>. » Voyant le mal grandir, l'Église eut recours à des moyens plus énergiques. Au dire de Tertullien on finit par découvrir l'auteur du roman de Paul et de Thècle, un prêtre d'Asie-Mineure qui convaincu de fraude, avoua l'avoir écrit par amour de Paul » et fut déposé de ses fonctions<sup>51</sup>. Vers 340, le concile de Gangres<sup>52</sup> en Paphlagonie condamna

47. *Acta Pauli et Theclae*, V et VI.

48. Cf. *Secunda Clementis*, p. 117 et note 17.

49. *Contra Faustum Manich.* XXX, 4. PL. XLII, 492-493.

50. Eusèbe, *H. E.* IV, XXIII, 6, 7.

51. Tertullien, *de bapt.* 7. PL. I, 1219.

52. — ...Hieracas de Léontopolis [Égypte] vers le commencement du

L'encratisme, issu de certaines sectes, disciples d'un nommé Eustathe, — Eustathie — dont Myr l'encratiste<sup>52</sup> avait fondé dans l'encratisme. A force de déconseiller le mariage, les encratistes avaient fait croire aux fidèles qu'on ne pouvait se sauver dans cet état de la dévotion, pour des chutes. L'exagération était plutôt du côté des sectes d'Eustathe. « Cinq censures du concile sont spécialement dirigées contre eux : « Si quelqu'un méprise l'état de mariage, s'il méprise et blâme la femme vivant avec son mari, d'ailleurs chaste et pieuse, comme ne pouvant pas entrer dans le royaume (de Dieu), qu'il soit anathème<sup>53</sup>. » — « Si quelqu'un vit non marié et continenc, alors qu'il fut le mariage par mépris, et non à cause de la faiblesse et de la sainteté de la virginité, qu'il soit anathème. » — « Si quelqu'un de ceux qui restent sans se marier, pour l'amour du Seigneur, s'élève orgueilleusement au-dessus des mariés, qu'il soit anathème. » — « Si une femme abandonne son mari et veut se séparer de lui par mépris de l'état de mariage, qu'elle soit anathème. » — « Si quelqu'un abandonne ses enfants et ne les élève pas, s'il ne leur inspire pas, autant qu'il est en son pouvoir, la pitié qui leur convient, mais si, sous prétexte d'encratisme, il les abandonne, qu'il soit anathème<sup>54</sup>. » L'on trouve également dans

et même fonde une secte où l'on n'était admis qu'en renonçant au mariage et en acceptant le régime régénératif. Durant lui le mariage permit dans l'ancien Testament, est réprouvé dans le Nouveau parce qu'il faut bien que celui-ci ait quelque chose de plus que l'autre. » **Duchaux, H. A. E. T. II, p. 437 note 2.**

53. **H. A. E. T. II, p. 352.**

54. Canon 2. **Cl. Hérétique, Hist. des Conciles trad. Doux H. LACROIX, t. I, p. 1632.**

55. Canon 9. no. 14, 15. **Hérétique, trad. LACROIX, t. I, note 127.** Pour les incriminations de **W. B. I. II 2411, PG. LXXVII 162-163, et de **W. B. III. LIV. PG. LXXVII, note 127.** Les encratistes mentionnés au concile de Gangra étaient les partisans d'Eustathe le**

les *Canons apostoliques*<sup>56</sup> un anathème excommuniant les clercs ou les laïques qui méprisent ou proscrivent le mariage, sans qu'on puisse y voir autre chose que la condamnation d'un encratisme doctrinal : « Si quelqu'un, évêque, prêtre ou diacre, ou tout autre homme attaché au sacerdoce, s'abstient du mariage, non par exercice d'abstinence, mais par horreur, οὐ δι' ἀσκησιν ἀλλὰ διὰ βδελυρίαν, il oublie que... Dieu a mis parmi les hommes des êtres de sexes différents; il blasphème en calomniant le Créateur. Qu'il se corrige ou qu'il soit déposé et rejeté hors de l'Eglise. Qu'il en soit de même pour le laïque<sup>57</sup>. » L'expression est signi-

Sébaste. Le *libellus synodicus* de Gangres reproche à Eustathe et aux Eustathiens : de condamner le mariage et de soutenir que le salut est impossible pour les conjoints, de briser ainsi des unions et d'être causes d'adultères, la continence ayant manqué à plusieurs de ceux qui s'étaient séparés; de refuser de prier dans les maisons des gens mariés, etc. — M. E. MARIN, *D. T. C. T. I*, col. 641, les présente comme des Gnostiques : « Pour eux, toute chair étant l'œuvre du principe mauvais, il n'était permis ni d'avoir des enfants, ni de manger la chair des animaux. Ils rejetaient donc le mariage ou plutôt la génération. » — La gnose d'Eustathe n'est pas prouvée. « Les critiques que lui adressa le concile de Gangres, vers 340 — écrit DUCHESNE, *H. A. E. T. II*, 519 — visent, non point un ascétisme exotique [égyptien, cénotisme, et anachorétisme], ni même une bien grande exagération de l'ascétisme ancien et traditionnel, mais plutôt une tendance à présenter celui-ci comme obligatoire à la façon des Encratites. Soit qu'Eustathe ait été alors jugé trop défavorablement, soit qu'il ait plus tard rectifié ses idées, une chose est sûre, c'est que, au moment où il se lia avec saint Basile, son ascétisme ne soulevait plus, de la part de l'Eglise, aucune objection de principe. » — Les conciles de Tolède en 400 et 447 condamnèrent aussi formellement l'hyperascétisme de Priscillien et de ses partisans, mais vraisemblablement en raison de son inspiration gnostique — Cf. DUCHESNE, *H. A. E. T. II*, 3<sup>e</sup> éd. pp. 545-549. — Cf. canon 16 du concile de 447, HÉFÉLÉ, trad. LECLERCQ, t. II, 487.

56. 85 canons qui appartiennent à un ouvrage intitulé : *Constitutions des saints apôtres*, composé probablement en Syrie à la fin du IV<sup>e</sup> siècle ou au commencement du V<sup>e</sup>.

57. Canon 50 ap. MANSI, I, 39.

ficative et montre que l'Église ne condamnait pas cet ascétisme en lui-même, mais seulement le mépris qu'il inspirait à l'égard du mariage, institution divine.

L'encratisme doctrinal se manifesta vers la fin du 11<sup>e</sup> siècle sous une forme violente qui prit le nom de Montanisme. Ce mouvement religieux naquit en Phrygie vers 172. Il eut comme fondateur Montan, un ancien prêtre de Cybèle, qui se mit à prophétiser en compagnie de deux femmes, Maximilla et Priscilla. La doctrine montaniste ne renfermait aucune spéculation dogmatique et se contentait d'enseigner un ascétisme rigoureux. Montan en particulier condamnait les secondes noces, et sans prohiber expressément le mariage, conseillait fortement le célibat, dans l'attente de la parousie qu'il annonçait prochaine. Cette doctrine avait d'autant plus de chance de se répandre, qu'elle restait au fond orthodoxe, sans aucune inspiration dualiste comme celle des gnostiques, et qu'elle répondait aux idées du moment, tout imprégnées d'encratisme, grâce à la diffusion des ouvrages d'Hermas, du Pseudo-Clément et des apocryphes. Ce qui provoqua la défiance et la condamnation de l'Église, ce fut la tendance du montanisme à vouloir imposer à la pratique universelle son rigorisme exagéré. « Le Montanisme en Afrique — écrit Mgr Duchesne<sup>58</sup> — s'appela le Tertullianisme. » Rien de plus singulier que la physionomie d'un Tertullien qu'on pourrait appeler l'homme des contradictions. Adversaire acharné des doctrines gnostiques, il avait d'abord défendu le mariage contre les attaques de Marcion, mais, devenu montaniste, il accentua de jour en jour son rigorisme, tellement que certaines expressions du *de exhortatione castitatis*, du *de pudicitia*, de l'*ad uxorem*, du *de Monogamia*, peuvent s'interpréter comme une condamnation formelle, non seu-

58. H. A. E. T. I, p. 396.

lement des secondes noces, mais des premières. Il prétend que c'est à contre-cœur que Paul lâche la bride au mariage, en vue de prévenir la fornication<sup>59</sup>. Il n'y a en somme chez l'Apôtre qu'une tolérance forcée. « Ce n'est pas l'adultère qu'il excuse — dit-il<sup>60</sup> — ce sont les noces; il épargne le mariage, non la fornication. C'est tout au plus s'il pardonne à l'instinct naturel : comment serait-il complaisant envers la faute? » Il va plus loin encore. La campagne qu'il menait contre les secondes noces le conduisit à attaquer le principe du mariage lui-même et il ne craignit pas de le présenter comme une véritable fornication<sup>61</sup>.

Ce rigorisme moral qui séduisit plus d'une âme même au sein de l'Église aboutit ici et là à une pratique d'ailleurs assez rare, l'*Eunuchisme*. Il y eut un eunuchisme païen, en usage surtout dans les cultes orientaux<sup>62</sup> et cette pratique se retrouva dans le christianisme. S'il est difficile d'admettre avec S. Epiphane qu'il y eut vers 240, à Bacathis au-delà du Jourdain, dans la région voisine de Philadelphie, une véritable secte des Eunuques ou Valésiens<sup>63</sup>, il

59. C'est à propos de la I Cor. VII, 1-3 — *De pudicitia* XVI, 14 : Hujus boni fibulam quis illum nesciat invitum relaxasse, ut fornicationi obviam esset?

60. *De pudicitia* XVI, 23.

61. *De exhort. cast.* 9, PL. II, 924-925; Leges videntur matrimonii et stupri differentiam facere, per diversitatem illiciti, non per conditionem rei ipsius. Alioquin quae res et viris et feminis omnibus adest ad matrimonium et stuprum? Commixtio carnis scilicet, cuius concupiscentiam dominus stupro adaequavit. Ergo, inquit, iam et primas id est unas nuptias destruis? Nec immerito, quia et ipsae ex eo constant quod est stuprum. » —

62. Cf. FEHRLE, *Die Kultische Keuschheit in Altertum*, p. III. — D'après Eusèbe (*De vita Constant.* IV, 25), Constantin combattait encore cet usage chez les prêtres de Sérapis. — Cf. le culte d'Artémis à Ephèse, Strabon XIV; *id* : les Galles, prêtres de la « Grande Mère » et d'Attis — les prêtres d'Astarté à Hiérapolis — Cf. Lucien, *de dea Syria*, 15, 27.

63. Epiphane, *Haeres.* LVIII, PG. XLI, 1009-1016.

est certain que l'eunuchisme fut pratiqué individuellement de bonne heure dans l'Église. Dans sa première apologie, S. Justin nous cite un cas curieux : « Un de nos frères, pour vous convaincre qu'il n'y a point parmi nos mystères un commerce infâme, présenta une supplique à Félix, gouverneur d'Alexandrie, pour lui demander de lui faire enlever par un médecin les organes de la génération; les médecins de la ville prétendaient ne pouvoir le faire sans l'autorisation du préfet. Félix ne voulut pas souscrire à cette requête : le jeune homme garda la continence, fort de sa conscience et du témoignage de ceux qui partageaient sa foi<sup>64</sup>. » Ce chrétien qui d'ailleurs ne mit pas son projet à exécution voulait seulement convaincre les païens de leurs calomnies. Mais d'autres pratiquaient cette mutilation par ascèse, pour se protéger contre une faiblesse toujours à craindre et garder plus facilement la continence. Ainsi fit Origène, selon le récit d'Eusèbe<sup>65</sup>. L'Église condamna cet abus. Le premier canon disciplinaire du concile de Nicée<sup>66</sup> interdit de conférer les ordres aux eunuques volontaires, mais on rencontra cependant plus tard dans l'Église des cas d'eunuchisme, même parmi le haut clergé. Dans son *Histoire des Ariens* et dans son *Apologie sur sa fuite*, S. Anathase nous raconte l'aventure du prêtre Léontius d'Antioche qui, partageant sa maison avec une

64. I Apol. XXIX, 2-3.

65. H. E. l. VI, VIII, 1-2 : « A cette époque, quand Origène s'acquittait de sa fonction dans la catéchèse d'Alexandrie, il fit une chose qui est la plus grande preuve d'un esprit sans maturité et juvénile, mais aussi de foi et de chasteté. Le passage : « il y a des eunuques qui se sont rendus tels eux-mêmes pour le royaume des cieux », fut pris par lui de la façon la plus simple et la plus enfantine. » — Il est sûr aussi qu'Origène se mutila pour échapper aux soupçons : il avait 18 ans et venait d'être mis à la tête du didascalée d'Alexandrie, où l'auditoire comprenait des femmes.

66. Cf. HÉFÉLE, *Hist. des Conciles*, trad. LECLERCQ, T. I, 528-529.

femme et sommé de se séparer d'elle, se mutila pour pouvoir la garder sans provoquer de scandale. Il fut déposé de sa fonction presbytérale, mais plus tard devint évêque d'Antioche (344-357), malgré la prohibition du concile de Nicée<sup>67</sup>.

S. Jean Chrysostome ne fut pas sans connaître le fait. Jamais il ne put admettre la légitimité d'un pareil acte, surtout quand il avait pour objet, comme dans le cas de Léontius de tourner les canons prohibitifs du « subintroductionnisme. » Il fut en cela parfaitement d'accord avec tous les Pères. Dans son traité *de Viduis*, S. Ambroise commentant le fameux texte de S. Matthieu (XIX, 12) déclare que c'est « la volonté, non l'impuissance qui rend chaste et qu'il convient de garder dans son intégrité le don de l'œuvre créatrice<sup>68</sup>. » Cette mutilation volontaire, loin de lui paraître glorieuse, lui semble un aveu de faiblesse. « C'est comme si quelqu'un — dit-il<sup>69</sup> — n'allait pas à la guerre pour ne pas être vaincu, et ne voulait pas se servir de ses pieds de peur qu'ils ne le conduisent au danger, ni de ses yeux de peur d'être tenté. Mais est-il utile vraiment d'amputer la chair, alors que le péché est déjà entré par le regard? Il nous est ordonné non d'être impuissants, mais chastes, d'avoir des yeux pudiques, non incapables de voir. »

Il est bien difficile de savoir si l'eunuchisme était très

67 *Historia Arianorum ad monachos*, XXVIII, PG. XXV, 725, *De fuga*, XXVI, PG. XXV, 677 — Il ne faut pas oublier qu'Athanase était un ennemi politique et théologique de Léontius. Cf. aussi Théodoret, *H. E.* l. II, c. xxiii, PG. LXXXII, 1068; Socrate, *H. E.* l. II, c. xxvi, PG. LXVII, 265 sq. Epiphane, *Adv. Haeres.* 64, 3, PG. XLI, 1076

68. *De viduis* PL. XVI, 258.

69. *Ibid.* S. Jérôme aussi combattit résolument l'eunuchisme. Cf. *Adv. Iovinianum*, l. I, PL. XXIII, 221-295; *Epist. ad Laetam*, PL. XXII, 867 sq.

répandu à Antioche, mais il est certain qu'il s'y pratiquait. Autrement, on ne s'expliquerait pas que Jean le combattît avec cette ampleur dans son commentaire de l'épître aux Galates et de l'évangile de S. Matthieu. Il y voit une influence manichéenne, non pas qu'il accuse les Manichéens de pratiquer l'eunuchisme, mais parce que cette mutilation lui paraît impliquer clairement la condamnation de la chair comme mauvaise en soi. Sans doute, ceux que visait S. Jean n'étaient pas des hérétiques, mais ils agissaient de fait comme s'ils l'avaient été. En effet, disait Jean, pratiquer l'eunuchisme, c'est adopter la doctrine des manichéens et leur fournir des armes. Que prétendent ces hérétiques? Que Dieu a manqué de sagesse, qu'il a créé une matière essentiellement mauvaise et que le corps qui en est composé participe à sa nature corrompue. Or, ceux qui suppriment leur virilité considèrent leur chair comme mauvaise en soi. Ils font un geste d'hérétique. C'est d'ailleurs un acte incomplet. Car, pourquoi borner son sacrifice à une seule partie du corps et ne pas retrancher la langue qui profère le blasphème, les mains qui volent, les pieds qui conduisent vers le mal, l'ouïe qui provoque à la sensualité par la musique, les narines qui respirent les parfums troublants<sup>70</sup> ? — Jean soutient même que par ces façons d'agir, les eunuques volontaires manifestent de véritables sentiments de païens, faisant sans doute allusion à l'eunuchisme des cultes dont nous avons parlé<sup>71</sup>. C'est une folie inspirée de Satan qui seul a pu faire croire à l'homme que le Créateur s'était trompé et qu'il fallait briser l'instrument façonné par lui. Il lui a

70 *In cap. v epist. ad Galatas* 3. PG. LXI, 668; *In epist I ad Cor. Homil. XXXI, 1.* PG. LXI, 258-259; *In Matt. Homil. LXII, 3.* PG. LVIII, 599.

71. *In Matt. Homil. LXII, 3.* PG. LVIII, 599 : καὶ τοῖς παρ' Ἑλλήσιν ἀκρωτηριαζομένοις τὰ αὐτὰ πικρανομεῖ.

corrompu l'esprit en lui persuadant qu'il n'était pas libre de faire le bien, afin qu'il s'abandonnât à toutes sortes de dérèglements dont il ne se croyait pas responsable <sup>72</sup>.

Jean n'a pas de peine à réfuter de pareilles erreurs. Les organes de la génération sont nécessaires pour la procréation des enfants et la perpétuité de la race. Aussi les lois romaines punissent-elles ceux qui les suppriment. C'est un attentat contre l'espèce et un outrage à la nature même <sup>73</sup>. De plus, il est absurde de s'en prendre au corps : ce n'est pas lui le vrai coupable, mais l'esprit, c'est-à-dire la volonté qui a pour rôle de régler les mouvements désordonnés des sens <sup>74</sup>. Jean prévoit une objection, celle d'ailleurs que les partisans d'un appareil de rigueurs, jeûnes, abstinences, mutilation, ne manquaient pas certainement d'opposer : si le corps est choyé, comment empêcher les soulèvements de la concupiscence, et il répond simplement que la volonté n'a qu'à remplir sa tâche de modératrice. Quand un incendie s'allume, on ne songe pas à accuser le feu qui remplit sa fonction, mais l'incendiaire qui l'a allumé. De même, quand les désirs charnels s'élèvent, il dépend de l'homme de les utiliser pour leur fin naturelle qui est la propagation de l'espèce, et non pour l'adultère. Ce crime n'est pas une nécessité fatale des appétits, mais une déviation coupable due à une volonté pervertie <sup>75</sup>.

Ceux qui enseignent ou pratiquent l'eunuchisme ont interprété à contre-sens la parole de Notre-Seigneur rapportée par S. Matthieu (XIX, 12) : il y en a qui se sont faits

72. *In cap. v. epist. ad Galatas*, 3. PG. LXI, 669; *In Matt. Homil. LXII*, 3. PG. LVIII, 600.

73. *In epist. I ad Cor. Homil. XXXI*, 1. PG LXI, 258.

74. *In cap. v epist. ad Galatas*, 3. PG. LXI, 669.

75. *Ibid.*

eunuques eux-mêmes. Elle vise, non les eunuques physiques, mais les eunuques moraux, qui retranchent les pensées mauvaises, non avec le fer, mais avec la raison, la sagesse et la grâce de Dieu<sup>76</sup>. De fait, l'eunuchisme corporel est un meurtre et un homicide, et Jean, appliquant à ses propagandistes la parole sarcastique de S. Paul contre les prédicateurs de la circoncision (*Gal. V, 12*), s'écrie : « Plût à Dieu que ceux qui vous troublent fussent eux-mêmes retranchés<sup>77</sup>. » Non seulement ceux qui pratiquent l'eunuchisme physique tendent consciemment ou inconsciemment vers l'hérésie manichéenne, et font preuve d'une inintelligence complète de la parole de Jésus-Christ, mais ils témoignent d'une sotte ignorance. Quelle naïveté de croire que la mutilation du corps éteindra la convoitise ! Sans s'arrêter aux théories de son temps qui en plaçaient la source dans le cerveau, ou les reins, Jean en voit l'origine dans le dérèglement de l'esprit et la vie sensuelle<sup>78</sup>. Alors, à quoi bon la mutilation corporelle ? La chasteté

76. *In Matt. LXII, 3. PG. LVIII, 599.*

77. *In Matt. Homil. LXII, 3. PG. LVIII, 599.* Ὡς ὅγε τὸ μέλος ἐκτεμῶν, καὶ ἄρᾳ ἐστὶν ὑπεύθυνος, καθὼς ὁ Παῦλος φησιν. Ὁφείλον καὶ ἀποκόψονται οἱ ἀναστατούντες ὑμᾶς...

Manifestement Jean déforme la pensée de l'Apôtre. Celui-ci, combattant (*Gal. V*) ceux qui voulaient imposer aux nouveaux convertis le rite de la circoncision comme nécessaire au salut, leur décoche ce trait ironique (*V, 12*) : ils veulent vous circoncire, qu'on les mutile eux-mêmes ! — Il reste à savoir ce que Jean entend par *retrancher*. S'agit-il d'une suppression de la vie ou d'une excommunication par l'Eglise ? Cette dernière explication est la seule vraisemblable. Elle est d'ailleurs indiquée par le terme ἄρᾳ qui donne à la parole de S. Paul le sens d'une malédiction. — Il est curieux de constater que S. Ambroise (*De viduis*, PL. XVI, 258-259) utilise le même texte de S. Paul contre l'eunuchisme physique. Il le cite sous cette forme : Utinam et abscindantur qui volunt vos circumcidi — donnant au mot *circumcidi* le sens de mutilation. Mais il semble qu'à l'exemple de S. Jean, il entende le terme *abscindantur* d'une excommunication.

78. *In Matt. Homil. LXII, 3. PG. LVIII, 600.*

n'est possible qu'à la condition d'avoir sa racine dans la volonté<sup>79</sup>, dont seule l'intention droite sera récompensée. Il y a en effet eunuque et eunuque. Chez l'un, c'est le corps qui est mutilé, chez l'autre, ce sont les pensées. Tous les deux sans doute vivent loin du commerce de la femme, mais le mérite n'est pas du tout le même. L'un est continent par nécessité et l'autre par vertu. Celui-là seul a droit au royaume des cieux<sup>80</sup>.

Ainsi S. Jean Chrysostome, avec un parfait bon sens, mettait en garde les fidèles d'Antioche contre une pratique d'apparence hérétique, basée sur une fausse interprétation de l'Écriture et sur une totale méconnaissance de la psychologie humaine, de plus compromettante pour le salut, et les suppliait de fuir une singularité si dangereuse<sup>81</sup>.

Mais l'eunuchisme somme toute devait être rare. Il n'en était pas de même de l'encratisme doctrinal trop conforme aux aspirations à la pureté de ces premiers siècles, avivées encore par l'attente de la Jérusalem céleste, pour ne pas compter parmi les chrétiens un nombre considérable d'adeptes. Jean en avait constaté autour de lui les déplorable effets : les familles désunies, et la multiplication des adultères. Aussi accuse-t-il la folie de ce zèle indiscret qui n'a même pas pour résultat d'assurer aux continents la récompense de leur chasteté. « Jésus-Christ — dit-il<sup>82</sup> — a commandé par S. Paul que l'homme ne se sépare pas de sa femme et qu'ils ne se refusent point le devoir l'un

79. A cet eunuchisme corporel, S. Augustin oppose lui aussi l'eunuchisme spirituel, le seul efficace : *Pio proposito continentis, corpus usque ad contemplas nuptias castigantes, seipsos non in corpore, sed in ipsa concupiscentiae radice castrantes. De virginitate. XXIV, PL. XL, 409.*

80. *In illud, Filius ex se nihil facit*, 2. PG. LVI, 250.

81. *In Matt. Homil. LXII, 3. PG. LVIII, 600* : Διὰ τοῦτο παρακαλῶ ζεῦσθαι τὴν τοιαύτην παρανομίαν.

82. *In Matt. Homil. LXXXVI, 4. PG. LVIII, 768.*

à l'autre sans un mutuel consentement. Or, on a vu des femmes, comme emportées par un amour ardent pour la chasteté, se séparer de leurs maris. Elles croyaient faire un acte pieux, de fait elles se précipitaient dans l'adultère. Aussi, bien qu'elles eussent souffert tous les travaux de la chasteté, elles subiront les pires châtimens pour une injustice qui poussa leurs maris à leur perte. » Le grand argument de ces encratites était visiblement que le corps avec ses exigences physiques constituait un obstacle insurmontable à la pratique de la vertu. Ils ne disaient pas sans doute, comme les gnostiques et les manichéens que la chair était mauvaise en soi, mais à force d'en montrer les faiblesses coupables et d'insister sur le danger moral qu'elle faisait courir, ils en ressentaient plus que de la défiance, une véritable horreur. De là, la fuite du mariage. Si l'intention était bonne, cette attitude était loin de toujours manifester un caractère énergique et c'est ce que Jean signalait à ses auditeurs. Il ne faut pas dire : je suis environné de chair, donc je ne puis vaincre et la vertu m'est impossible. Outre qu'une telle parole semble accuser Dieu de nous pousser fatalement au mal, l'exemple des saints en prouve la fausseté. La nature charnelle n'a point empêché S. Paul d'être S. Paul, S. Pierre de recevoir les clefs du ciel, Énoch d'y être transporté, ainsi qu'Élie, Abraham, Isaac, et Jacob de briller comme des flambeaux, Joseph de vaincre une femme impudique. Il ne faut pas dire non plus que les passions ont leur source dans la chair. Car, pourquoi tous n'en sont-ils pas infectés? comme tous sont sujets à la lassitude, au sommeil, à la faim, à la soif. Les vices ne peuvent venir que de la lâcheté de l'âme et au lieu d'accuser la chair, il n'y a qu'à le soumettre à l'empire de la volonté<sup>83</sup>.

83. In Ioann. Homil. LXXV, 5. PG. LIX, 410.

On peut dire que Jean ne perdit jamais une occasion de défendre le mariage contre ses détracteurs. Il suffit qu'un texte des Écritures le concernant se présente à lui dans ses homélies ou dans ses traités pour qu'aussitôt il en établisse la légitimité. Ses différents arguments dispersés ça et là dans ses écrits peuvent se ramener à trois groupes, selon qu'ils sont appuyés sur la volonté de Dieu, l'enseignement de Jésus ou celui de S. Paul.

Nous avons vu précédemment comment, désireux d'assurer à la virginité la priorité chronologique et exagérant la pensée de l'Apôtre, il avait considéré le mariage comme une pure conséquence du péché originel, destiné seulement à en réparer les désastres. Il n'a pas toujours tenu ce langage. Ce qui fonde vraiment à ses yeux la légitimité de l'union conjugale, c'est d'abord l'acte législatif de Dieu qui fut posé avant la chute, dès l'origine du premier couple humain. Le mariage est une institution ancienne, juste, raisonnable, fondée par Dieu sous la forme sensible de cette parole (*Genèse*, II, 24) : l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à son épouse, et ils seront deux en une seule et même chair<sup>84</sup>. Le mariage, présent divin, source de l'espèce humaine, fut toujours voulu de Dieu<sup>85</sup>. Il est vrai que Jean en donne une raison morale : Dieu a tout fait en vue de la charité. C'est pour unir de la façon la plus étroite l'homme et la femme, et empêcher la tyrannie de l'homme, que Dieu a institué le mariage qui le soumet pour ainsi dire à la faiblesse de la femme<sup>86</sup>. Mais Jean n'a pas eu d'autre but en rappelant ces vérités que d'établir la légitimité du mariage : « Dieu —

84. *Contra eos qui subintroductas habent virgines*, 1. PG. XLVII. 495.

85. *In epist. ad Coloss. cap. IV, Homil. XII, 6*. PG. LXII, 388;  
*In epist. I ad Cor. Homil. XXXIV, 3*. PG. LXI, 289-290.

86. *In epist. I ad Cor. Homil. XXXIV, 3*. PG. LXI, 289-290.

dit-il ailleurs <sup>87</sup> — ne condamne pas le mariage et les hommes l'estiment : c'est une union honnête qui n'offense et ne blesse personne. »

On pouvait répondre à cela, et de fait, les Encratites, comme d'ailleurs les Gnostiques, n'y manquèrent pas, que le mariage institué et pratiqué légitimement dans l'Ancien Testament, avait été aboli dans le Nouveau, loi plus parfaite. On citait même des paroles de Jésus qui paraissaient décisives. N'avait-il pas dit : « Si quelqu'un vient à moi, et ne hait pas son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs et même sa propre vie, il ne peut être mon disciple » (*Luc*, XIV, 26). ou encore : « Quiconque abandonnera sa maison, ses frères et ses sœurs, son père, sa mère, sa femme et ses enfants, ou ses champs pour mon nom, recevra au centuple et possèdera la vie éternelle » (*Matt.* XIX, 29). Ajoutez à cela l'exemple de la vie virgine du Sauveur, et le fait de l'abolition du mariage apparaîtra clairement. Maintes fois, S. Jean Chrysostome montra la fausseté d'une pareille interprétation, manifestement contradictoire aux textes où Jésus établit l'indissolubilité du mariage (*Matt.* XIX, 3-12), mais ici plus directement, il oppose à l'exégèse radicalement littérale un argument de bon sens. Ces textes pris dans un sens absolu seraient en opposition avec la pensée organique de l'Évangile qui est une loi d'amour et non de contrainte. Il faut les entendre dans un sens figuré. De même qu'en disant : « Celui qui perdra sa vie pour moi la trouvera » (*Matt.* X, 39), Jésus ne conseille pas le suicide, mais excite à la lutte contre les passions et à la piété, de même il n'oblige pas à supprimer les affections de famille, mais

87. *Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant* 3. PG. XLVII, 519.

à les subordonner à l'amour de Dieu<sup>88</sup>. Cette interprétation raisonnable de Jean n'est-elle pas le développement de la propre parole de Jésus : « Celui qui aime son père et sa mère *plus* que moi, n'est pas digne de moi, et celui qui aime son fils ou sa fille *plus* que moi, n'est pas digne de moi. » (*Matt.* X, 37) On est bien mal venu d'ailleurs de s'autoriser de la parole du Maître, quand, par un acte public, il a manifesté l'estime qu'il éprouvait pour le mariage. Au début de sa vie apostolique, il daigna assister aux noces dans une famille amie à Cana et fit aux jeunes époux le cadeau magnifique de changer leur eau en vin<sup>89</sup>. S. Jean utilisait ici en faveur du mariage une preuve souvent employée avant et après lui, tant elle était regardée comme décisive<sup>90</sup>.

Jean s'appuya encore plus sur la haute autorité de S. Paul dont la doctrine est bien loin d'être défavorable au mariage. On a dit : « Le christianisme primitif n'aime pas le mariage. La doctrine de S. Paul en est la preuve et pourtant c'est sur elle que se sont fondés les défenseurs chrétiens du mariage<sup>91</sup>. » L'affirmation est discutable. Il nous paraît impossible de trouver dans S.<sup>r</sup> Paul la preuve que le christianisme primitif n'aime pas le mariage. Si l'Apôtre place au-dessus de lui la virginité ou la continence dans le mariage, s'il écrit ce mot devenu classique : *καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι*. (*I Cor.* VII, 1), parce que la vie continente est plus favorable à la piété envers Dieu (*I Cor.* VII,

88. *In Matt. Homil.* LXIV, 2, PG. LVIII, 611.

89. *In illud, Propter fornicationes uxorem* I, 2. PG. LI, 210 — *Id.* : *In illud, Vidi Dominum*, *Homil.* IV, 3. PG. LVI, 123.

90. S. Épiphane (*Haer.* 67, 6. PG. XLII, 181), S. Grégoire de Nazianze (*Orat.* 40, 18, PG. XXXVI, 381), S. Cyrille d'Alexandrie (*In Io.* II, PG. LXXII, 226), S. Augustin (*In Io.* 9, 2, PL. XXXV; 1458-1459) invoquent aussi la conduite de Jésus pour défendre la légitimité du mariage.

91. GUIGNEBERT, *Tertullien*, p. 281 et note 1.

25-38), il déclare licite l'usage du droit conjugal, et le mariage bon. « Celui qui marie sa fille fait bien, celui qui ne la marie pas, fait mieux » (I *Cor.* VII, 38). S'il semble admettre — comme le prétend Jean, nous l'avons vu — que son principal motif est d'obvier aux faiblesses humaines (I *Cor.* VII, 9 : *κρείττον γάρ ἐστιν γαμῆσαι ἢ πυροῦσθαι*), on n'a pas le droit de dire qu'il le considère comme un pis-aller. C'est un droit qui appartient à l'homme et un choix honorable. Le mariage est le symbole de l'union de Jésus-Christ et de son Église, car l'épouse est le corps de l'époux, comme l'Église est le corps de Jésus-Christ (*Eph.* V. 23-33). Il engage Tite à exhorter les femmes âgées à être de sages conseillères, instruisant les jeunes femmes à pratiquer les devoirs du mariage (*Ad Tit.* II, 3-5). Il recommande dans l'épître aux Hébreux la pureté et la sainteté de cet état (XII, 14, XIII, 4). Surtout, il prononce cette consolante parole : « la femme sera sauvée par l'enfantement, σωθήσεται διὰ τεκνογονίας (I *Tim.* II, 15)<sup>92</sup> », à condition, bien entendu, qu'elle pratique les vertus de foi, de charité, de modestie. On ne peut accuser d'obscurité la doctrine de S. Paul sur ce point. Seuls quelques écrivains ecclésiastiques à tendances rigoristes, comme Tertullien et S. Jérôme, l'ont exagérée, mais l'ensemble de l'Église a bien compris la pensée paulinienne<sup>93</sup>.

92. Les antinomies apparentes de S. Paul sur la question du mariage, comme celles de S. Jean d'ailleurs, proviennent des points de vue différents auxquels il s'est placé. Dans la première aux Corinthiens, il conseille aux Vierges de ne pas se marier, non parce que le mariage est contraire au salut, mais parce que la parousie est proche, tandis que dans l'épître à Timothée, envisageant les devoirs de l'épouse, il lui interdit l'enseignement public dans l'église et lui déclare que son salut dépend de ses maternités et de la pratique des vertus domestiques.

93. Raisonnant d'après la parole de S. Paul : *καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι*. Tertullien dit : ergo malum est contingere. *de Monog.* 3 PL. II, 932.

On pouvait peut-être objecter que Paul aurait pu ordonner plus clairement soit la virginité, soit le mariage. Jean fait cette remarque judicieuse : « Il n'interdit point le mariage, de peur de surcharger les faibles; il n'en fait point non plus une obligation, afin de ne point priver de leurs futurs couronnes ceux qui préférèrent garder leur virginité; mais, d'un côté, il établit que le mariage est une bonne chose, et, de l'autre, fait voir que la virginité est préférable »<sup>94</sup>.

Cette conclusion manifestement erronée fut reprise par S. Jérôme dans son ouvrage contre Jovinien. Son attitude peut sans doute s'expliquer. Un moine frivole et fatigué de ses vœux, Jovinien fit paraître un écrit qui égalait le mariage à la virginité. Indigné de cet enseignement contraire à la tradition, Jérôme riposta, mais dépassa la mesure. Il fit sien le mot de Tertullien et se montra assez dur pour les gens mariés. Il y eut scandale dans les cercles catholiques, même chez les moines, et Jérôme dut s'expliquer. Dans deux lettres à Pammachius (48 et 49 PL. XXII, 493-512) il se justifia : l'Écriture aussi exagère ses formules; il a parlé, non des épouses, mais des femmes en général; son écrit n'appartient pas à la littérature « dogmatique », mais « polémique » et celui-là seul n'encourt aucune critique, qui laisse agir autrui et ne fait rien lui-même etc. — Quoi qu'il en soit du plaidoyer, il prouve que Jérôme n'a jamais voulu condamner le mariage. Cependant, il se montra exigeant en fait de virginité. Dans l'*adversus Iovinianum* I, 40. PL. XXIII, 269, on trouve cette phrase : « ...quomodo absque cæteris operibus virginitas sola non salvat, sic omnia opera absque virginitate, puritate, continentia, costitate, imperfecta sunt. »

94. *De libello repudii*, II, 4. PG. LI, 223. — Il apparaît que M. GUINEBERT se trompe quand il écrit — *Tertullien*, p. 285 — « L'ambiguïté des recommandations de l'Apôtre, l'hésitation qu'il avait nécessairement laissé subsister pour le fidèle, entre l'idéal divin et la concession humaine, étaient le point de départ de cette divergence d'opinions chrétiennes sur le mariage. Il en est sorti de très grosses difficultés, qui ne sont peut-être pas encore levées aujourd'hui pour tout le monde après, que dix-neuf siècles ont donné constamment la victoire à l'homme sur Tertullien. » — Au contraire, les textes de S. Paul sont fort clairs. Sa distinction expressive entre le *κἀλόν* et le *χρεῖτον* fut comprise de la plupart des interprètes et n'échappa qu'à ceux qui, comme Tertullien, s'attardaient à des préjugés rigoristes.

Dans son commentaire de l'épître aux Corinthiens, S. Jean Chrysostome nous dit que Paul, consulté sur un cas de conscience, donna son avis sans ambages. « Quant aux choses dont vous m'avez écrit, il est avantageux à l'homme de ne toucher aucune femme. Mais, à cause de la fornication, que chaque homme ait sa femme, et chaque femme son mari. » (I Cor. VII, 1-2). « Voyez — dit S. Jean<sup>95</sup> — Paul décrète en cet endroit au sujet des mariages, il n'en rougit pas, il n'en éprouve point de honte. Si le maître a daigné assister aux noces de Cana, pourquoi le serviteur aurait-il rougi de décréter au sujet des mariages? — Ce n'est pas le mariage qui est une mauvaise chose, c'est l'adultère, la fornication. Or, le mariage est un remède contre ce mal. » Comme preuve de la bienveillance de Paul à l'égard du mariage, Jean se plaît à rappeler son attitude envers le ménage chrétien, Priscille et Aquila<sup>96</sup>. Ces pauvres artisans de Rome, quoique mariés et exerçant une profession manuelle, pratiquaient une vertu plus éminente que dans les monastères. Ce qui le montre, c'est d'abord le salut que Paul leur adresse, en écrivant à la communauté romaine : ἀσπάζεσθε Πρίσκιλλαν καὶ Ἀκύλαν et le titre dont il les honore : mes coopérateurs dans le Seigneur, τοὺς συνεργούς μου ἐν Κυρίῳ. — De plus, autrefois, n'a-t-il pas habité chez eux, non pas un ou deux jours, mais deux années entières?<sup>97</sup>. Or, un apôtre n'est certainement pas

95. *In illud, Propter fornicationes uxorem* I, 2. PG. LI, 210.

96. *In illud, Salutate Priscillam et Aquilam* I (I Rom. XVI, 3) 3, PG. LI, 190-191.

97. Aquila, juif originaire du Pont (Act. XVIII, 2) et sa femme, Prisca ou Priscille, avaient quitté Rome à la suite d'un édit de Claude exilant les Juifs et s'étaient retirés à Corinthe. C'est là que — chrétiens sans doute — ils avaient reçu et protégé S. Paul (Act. XVIII 2-3). L'Apôtre, quittant Corinthe pour Ephèse, les emmena avec lui (Act. XVIII, 18) et les y laissa occupés à des œuvres d'apostolat (Act. XVIII 26). La

descendu chez les premiers venus, car les envoyés de Dieu exigeaient la vertu de l'âme, selon ce précepte du Christ : « Quand vous entrerez dans une ville ou dans une maison, demandez qui de ses habitants mérite de vous recevoir, et demeurez chez lui. » (*Luc*, IX, 4). Ainsi, Priscille et Aquila étaient dignes de Paul et aussi des anges, car là où était Paul était le Christ, et là où était le Christ, là était la foule des anges. Et Jean ne craint pas d'appeler la maison de ces chrétiens mariés, une église et un ciel. καὶ οὐρανὸν καὶ Ἐκκλησίαν.

Fort de ces autorités, Jean va pouvoir exposer sa pensée personnelle sur la légitimité du mariage. D'un mot, il résume sa doctrine dans le περὶ παρθενίας : il conseille la continence, car il comprend toute l'excellence de la virginité; mais, loin de condamner le mariage, il en fait l'éloge<sup>98</sup>. Celui — dit-il — qui exhorte à la virginité comme à quelque chose de plus grand, ne prohibe point le mariage, mais s'en tient au conseil<sup>99</sup>. Car, autre chose est de prohiber, autre chose de laisser maître de son choix. Le mariage n'est donc pas à ses yeux une simple tolérance, mais un état louable. Il se défend de blâmer une pratique honorable, aussi bien chez les chrétiens que chez les gentils. Il condamne seulement les usages païens, danses et chants obscènes qui l'accompagnent trop souvent<sup>100</sup>. Sans doute, les villes étant ce qu'elles sont, c'est-à-dire des foyers de corruption, comme Sodome et Gomorrhe, il serait plus prudent, pour assurer son salut, de s'enfuir dans les déserts et sur les montagnes, mais il ne l'exige point. Chaque homme peut rester dans

lettre de Paul aux Romains nous montre qu'ils étaient rentrés à Rome, l'édit contre les Juifs ayant été rapporté ou étant tombé en désuétude. Cf. II *Tim.* IV, 19.

98. Περὶ παρθενίας, 9. PG. XLVIII, 539.

99. In *epist. 1 ad Tim. cap. IV. Homil.* XII, 2. PG. LXII, 560.

100. In *epist. 1 ad Cor. Homil.* XII, 5, 6. PG. LXI, 103-105.

sa maison avec sa femme et ses enfants, à condition de pratiquer les vertus chrétiennes. « N'accusez point — dit-il — la sévérité de mes paroles, je ne vous interdis point le mariage <sup>101</sup>! » — Dans son traité *περὶ παρθενίας*, où il expose avec une préférence si marquée sa conception de la virginité, Jean a si grand peur qu'on interprète sa pensée dans un sens rigoriste, qu'il prend les devants et s'explique. Il conseille la virginité sans improuver le mariage et ne condamne point ceux qui résistent à ses conseils. Il admire l'athlète généreux qui s'élance dans la carrière de la virginité, mais se garde bien de condamner la réserve timide de celui qui se marie. Son action n'est pas une faute : il n'a fait que se renfermer dans une sphère plus modeste <sup>102</sup>. Rien de plus raisonnable qu'un tel langage et ceci ne nous permet-il pas de mieux comprendre ce qu'il disait ailleurs? S'il exagéra en enseignant que l'origine du mariage était la concupiscence, qui suivit le péché des premiers hommes, il n'entendit jamais que le mariage lui-même fût un péché.

En cela, il se trouve d'accord avec toute la tradition ecclésiastique orthodoxe. Il est impossible d'en donner ici des preuves détaillées; cependant, un rapprochement rapide s'impose. Dans son épître aux Corinthiens, à l'exemple de S. Paul, Clément de Rome écrit : « Aux femmes, vous prescriviez d'accomplir tous leurs devoirs, avec une conscience irréprochable, digne et pure, de chérir leurs maris, comme il convient <sup>103</sup>. » — S. Ignace d'Antioche recommande aux « Sœurs » de rester fidèles à leurs époux, de corps et d'esprit, et aux « Frères » d'aimer leurs épouses comme le Seigneur aime l'Eglise. Il cite S. Paul aux Ephésiens. S'il

101. *In Matt. Homil. VII, 7.* PG. LVII, 81.

102. *Περὶ παρθενίας* 9. PG. XLVIII, 539-540.

103. *Epître aux Corinthiens, I, 3.*

permet que les époux gardent la continence, il veut que ce soit sans orgueil, et la seule restriction qu'il réclame pour le mariage, c'est qu'on ne le contracte qu'avec l'approbation de l'évêque<sup>104</sup>. Nous avons vu<sup>105</sup> qu'Hermas, « l'encratite », quoique profondément épris de pureté, ne condamne pas le mariage. « Mets en Dieu ta confiance — disait le Pasteur — et que sa crainte t'inspire la continence. » — « Je t'ordonne de garder la chasteté. Ne laisse jamais entrer dans ton cœur la pensée d'une femme étrangère, ni d'une fornication quelconque, ni d'aucun vice de ce genre, car, en le faisant, tu commettrais un grand péché. Souviens-toi toujours de ton épouse, et tu ne t'égareras jamais. » Ce quatrième précepte n'est-il pas une preuve qu'Hermas ne songeait pas à mettre en doute la légitimité du mariage? Le Pasteur, ici, ne recommande que la chasteté dans ce dernier état. Il sait d'ailleurs parfaitement distinguer le conseil du précepte. Garder les commandements, c'est se rendre agréable à Dieu; faire quelque bonne action en sus du précepte divin, c'est mériter une gloire plus éclatante<sup>106</sup>. L'encratisme doctrinal ne devait pas encore avoir fait de grands progrès vers le milieu du II<sup>e</sup> siècle, puisque l'*Épître à Diognète*, qui est vraisemblablement de cette époque, disait des chrétiens d'alors : « Ils se marient comme tout le monde, procréent des enfants », entendant sans doute cela de l'immense majorité<sup>107</sup>.

Tertullien lui-même, avant que l'influence montaniste eut accentué jusqu'à l'excès ses tendances rigoristes, était loin de condamner le mariage. S'il n'en admet qu'un seul

104. *Ad. Polyc.* V, 1-2.

105. Cf. pp. 115-116.

106. Hermas, *Le Pasteur*, *Préceptes* I, 2, IV, I, 1; *Similitude* V, III, 2, 3.

107. *Épître à Diognète*, V, 6. (FUNK, *Opera Patrum apostolicorum*, I, p. 316.

à la vérité, il l'admet formellement : *exinde permissam, unam lamen*<sup>108</sup>. Dieu l'a béni pour peupler la terre<sup>109</sup> et c'est un grand sacrement en germe<sup>110</sup>. Il proclame la sainteté de la maternité, ce qui est louer celle du mariage<sup>111</sup>. Comme S. Jean Chrysostome, il prétend fonder son enseignement sur la doctrine de S. Paul. Nulle part, dans ses écrits, il n'a lu que le mariage fût interdit. L'Apôtre, sans doute, lui préfère la continence, en raison de la parousie, mais il le permet comme un bien, à cause des tentations<sup>112</sup>. Dans le livre II de son écrit *ad Uxorem*, il fait un magnifique éloge du mariage chrétien. Il va même si loin dans son admiration pour lui, qu'il semble supprimer ce qu'on appelle le « privilège paulinien ». Et ce mariage, il ne le considère pas simplement comme un mal nécessaire — ce qu'il fit plus tard — mais comme un bien réel, quoique inférieur à la virginité<sup>113</sup>. Reprochant à Marcion d'avoir été plus rigoriste que l'Apôtre, *constantior Apostolo*<sup>114</sup>, il rappelle la distinction classique reprise par tous les Pères, entre le précepte obligatoire et le conseil libre<sup>115</sup> et se montre ainsi, au début de sa carrière, l'interprète fidèle de Paul, aussi fidèle que S. Jean Chrysostome.

108. *Ad uxorem* I, 2. PL. I, 1277. Il appelle *spirituels* ceux qui ne se marient qu'une fois (*De Monogamia*). PL. II, 929-954.

109. *Act. Marc.* I, 29. PL. II, 281; *I ad uxo.* 2. PL. II, 1277; *Adv. Marc.* V, 18. PL. II, 516-519; *de exhortatione castitatis*, 5. PL. II, 920.

110. *De anima*, 11. PL. II, 664-666; *Ibid.* 27, PL. II, 695.

111. *Adv. Marc.* III, 11. PL. II, 336; *de carne Christi*, 4. PL. II, 758.

112. *Adv. Ux.* I, 3. PL. I, 1278.

113. *Adv. Marc.* I, 29. PL. II, 280 : *Videamus an iusta... qui sanctitatem sine nuptiarum damnatione noverimus et sectemur, et praeferamus, non ut malo bonum, sed ut bono melius.* Cf. S. Augustin, p. 146, note 125.

114. *Adv. Marc.* V, 7. PL. II, 486.

115. *Adv. Marc.* I, 29. PL. II, 280-281.

Cette doctrine, nous la trouvons également dans S. Jérôme, le plus rapproché de Tertullien par l'âpreté de son enseignement. Nous avons dit précédemment comment il se défendit d'avoir attaqué le mariage. S'il ne montre pas dans son livre contre Jovinien beaucoup d'enthousiasme pour cet état, qui n'est qu'un mal toléré, et qui ne produit pour le ciel que trente pour un, alors que la viduité rapporte soixante et la virginité cent<sup>116</sup>; il n'oublie pas que c'est la pépinière du genre humain et que la virginité elle-même en sort, comme le fruit de l'arbre et le blé de la tige<sup>117</sup>.

S. Ambroise est beaucoup plus net. Nous n'avons de lui aucun écrit particulier sur le mariage, mais plusieurs sur la virginité et la viduité. Or, il adopte clairement la pensée paulinienne. Sans détourner du mariage, il place au-dessus de lui la virginité. Il met une différence entre le précepte et le conseil et cite le fameux verset de la première aux Corinthiens : celui qui marie sa fille fait bien, celui qui ne la marie pas fait mieux (I Cor., VII, 38)<sup>118</sup>. Le bien peut être suivi sans crainte, le mieux n'est qu'un objet de libre choix. Aussi n'est-il pas imposé, mais proposé, *non imponitur sed praeponitur*, comme fut simplement proposé au jeune homme de l'Évangile qui avait exécuté toute la loi, de vendre ses biens et de suivre le Seigneur<sup>119</sup>. A ceux qui lui reprochaient de se montrer trop enthousiaste

116. Allusion à la parabole de la semence, S. Matt. XIII, 23 : Qui vero in terram bonam seminatus est, hic est qui audit verbum et intellegit, et fructum affert, et facit aliud quidem centesimum, aliud autem sexagesimum, aliud vero trigesimum. — *Id*, Marc. IV, 20. — Ailleurs — *Epist.* XLVIII, 2. PL. XXII — Jérôme compare le mariage à l'argent et la virginité à l'or. Entre ces deux métaux précieux, il n'y a qu'une différence de plus et de moins.

117. *De perpetua virginitate B. Mariae*, 19. PL. XXIII, 203.

118. *De virginibus* I, 24. PL. XVI, 195-196.

119. *De Viduis*, 72-73. PL. XVI, 256.

pour la vie religieuse, il répondait avec beaucoup de bon sens qu'il ne déconseillait pas le mariage, mais qu'il énumérait les avantages de la virginité consacrée à Dieu. Celle-ci était la part de quelques-uns, le mariage celle de tous. La virginité même ne pourrait exister si elle n'avait un moyen de naître<sup>120</sup> : « Je compare — disait-il — des choses bonnes avec d'autres choses bonnes, afin de mieux faire ressortir celles qui l'emportent<sup>121</sup>. » Bien mieux, il établit nettement que le mariage n'est pas un mal, et que, si l'on doit chercher à l'éviter, ce n'est pas parce qu'il constitue une faute, mais seulement une lourde charge<sup>122</sup>. Aussi, fait-il un vif éloge de la grossesse : « Le fruit de la femme

120. Même raisonnement que chez S. Jérôme, p. 144 et S. Jean Chrysostome, p. 155.

121. *De virginibus* I, VII, 34-35. PL. XVI, 198-199. — G. BOISSIER a écrit dans *La Fin du Paganisme*, T. II, pp. 364-365 : « S. Ambroise était un des évêques de ce temps qui poussait le plus vers la vie religieuse. Il s'adressait surtout aux jeunes filles, et, pour les entraîner au célibat et à la retraite, il leur faisait des tableaux peu séduisants de la vie de famille, et s'étendait volontiers sur ce qu'il appelait crûment « les indignités du mariage » (*exhort. virginitalis*, IV, 24, PL. XVI, 344). Beaucoup de personnes en étaient blessées. « Ainsi — lui disait-on — vous ne voulez pas qu'on se marie ? » (*de virginibus* I, VII, 34, PL. XVI, 198). Et saint Ambroise avait quelque peine à s'en disculper. Parmi les réponses qu'il faisait à ce reproche, je n'en veux citer qu'une. A ceux qui paraissaient craindre que ce goût de la vie religieuse qu'il veut inspirer, ne change l'empire en désert, il fait remarquer que les contrées qui fournissent le plus de vierges à l'Eglise sont précisément les plus peuplées. » (*de virginitate* VII, 36. PL. XVI, 275). — Les textes que nous avons cités montrent que S. Ambroise n'eut jamais aucune peine à se disculper du reproche qu'on lui faisait.

122. Non ergo copula nuptialis quasi culpa vitanda, sed quasi necessitatis sarcina declinanda. *De viduis*, XIII, 81. PL. XVI, 259. — Comme d'autres Pères, si Ambroise incline plutôt vers la virginité, c'est qu'il voit dans le mariage un lien peu favorable à l'œuvre du salut : bona igitur vincula nuptiarum, sed tamen vincula (*de virgin.* VI, 33. PL. XVI, 274).

est la récompense et la couronne du mariage<sup>123</sup>. » L'empressement de la Vierge, se hâtant vers sa cousine Élisabeth sur le point d'être mère, est un exemple de la considération qu'il faut avoir pour cet état et de la sollicitude dont on doit l'entourer<sup>124</sup>.

S. Augustin, enseignant la doctrine de la vie parfaite, fit preuve à son tour d'un ascétisme sage, modéré et pratique. Admirateur enthousiaste de la virginité, comme S. Ambroise, il établit hors de conteste la légitimité du mariage. Il reprend la formule de Tertullien et oppose le mariage à la virginité, non comme le mal au bien, mais comme un bien à un autre bien<sup>125</sup>. Son opinion est exposée tout au long dans le *de bono coniugali*<sup>126</sup>, où il défend la dignité et la fin du mariage. Dans cet excellent traité sur le devoir des époux, Augustin déclare qu'il vaudrait mieux sans doute dompter la concupiscence, mais que le mariage la sanctifie et qu'il a été institué par Dieu lui-même<sup>127</sup>. Il va même jusqu'à dire que ceux qui pratiqueraient l'union sexuelle en vue seulement de satisfaire à la concupiscence en dehors du but principal, qui est la procréation des enfants, commettraient au plus un péché véniel<sup>128</sup>. « Il réta-

123. *In Luc.* II, 2, PL. XV, 1553. — Le « secret du ventre maternel béni » doit inspirer de la vénération parce que « c'est la main de Dieu qui forme l'homme dans le sein de la mère. » *In Luc.* I, 44. PL. XV, 1551-1552.

124. *In Luc.* II, 20. PL. XV. 1560.

125. *Contra Julianum opus imperfectum*, l. IV, n° 122 PL. XLV, 1418 : non tanquam malo bonum, sed tanquam bono melius, virginitatem nuptiis antepónimus. — Cf. p. 143, note 113.

126. *Id* : *Retract.* l. II, c. XXII, PL. XXXII, 639-640.

127. *De bono coniugali*, X, 11. PL. XL. 381; *id* : III, 3 PL. XL. 375 : intercedit enim quaedam gravitas fervidae voluptatis, cum in eo quod sibi vir et mulier adhaerescunt, pater et mater esse meditantur. Cf. *de Genesi ad litt.* IX, 12. PL. XXXIV, 397; *Soliloques*, I, 17. PL. XXXII, 878 ; *Confess.* II, 2 et 3 PL. XXXII, 675-676.

128. *De bono coniugali* VI, 6. PL. XL. 378 ; cf. p. 76.

blit — écrit Guignebert<sup>129</sup> — un sage équilibre entre la perfection et l'humanité. Il faut, dit-il, qu'il soit entendu que le mariage et la fornication ne sont pas deux maux de valeur inégale, mais que le mariage et la continence sont deux biens inégaux<sup>130</sup>. » Et nous avons vu plus haut<sup>131</sup> quelles raisons sociales et morales légitimaient le mariage aux yeux de S. Augustin.

Cette attitude si raisonnable des plus illustres Pères du iv<sup>e</sup> siècle se retrouve même chez ceux qui, sans se préoccuper des doctrines encratites encore en vigueur autour d'eux, se sont contentés de chanter sur le ton lyrique les grandeurs de la virginité, ou de donner aux communautés qu'ils dirigeaient comme un directoire spirituel de la continence. Ainsi pensèrent Méthode d'Olympe, dans son Banquet des Vierges<sup>132</sup>, Aphraate<sup>133</sup> et S. Athanase. Dans sa lettre au moine Amoun, supérieur des couvents égyptiens, ce dernier célèbre le bonheur de « celui qui, dans sa jeunesse, uni en libre mariage, a usé de son corps pour la procréation »<sup>134</sup>.

On voit par ce bref exposé que la pensée de S. Jean Chrysostome n'est pas isolée. Mais allons plus loin dans l'analyse de sa doctrine. Non seulement il ne condamne pas le mariage comme un mal, mais il le présente à maintes reprises comme un bien. « Ce n'est pas l'acte du mariage

129. Tertullien, p. 286.

130. *De bono coniug.* VIII, 8. PL. XL. 379.

131. Cf. pp. 72, 75-76, 79.

132. II, 1, 2; III, 11 et sq. — Cf. BONWETSCH, *Die Theologie des Methodius von Olympos* p. 130 : « Pour lui, le droit du mariage n'est pas atteint. Il a sa raison d'être jusqu'à l'accomplissement de la création, jusqu'à ce que le nombre des hommes soit parfait... »

133. Il écrivait ses *Démonstrations ou Traités*, vers 336-345; la XVIII sur la virginité; la VI<sup>e</sup> sur les ascètes.

134. PG. XXVI, 1173.

qui est un mal — dit-il<sup>135</sup> — mais l'obstacle à la sagesse. » Il admet sans doute que la virginité est meilleure, mais le mariage n'en est pas moins bon tout de même. Il a parfaitement vu la différence exprimée par S. Paul entre le *κρείττων* et le *καλόν* et l'on dirait qu'il réfute la fausse argumentation de Tertullien et de S. Jérôme<sup>136</sup>, quand il écrit : « Le mariage est une bonne chose, la virginité vaut mieux : de ce que la virginité vaut mieux, il ne s'ensuit pas que le mariage soit mauvais : il est inférieur, mais bon encore »<sup>137</sup>. On pouvait lui objecter que si Notre-Seigneur, pour venir au monde, n'avait pas suivi la voie ordinaire du mariage, c'est qu'il condamnait celui-ci. Jean met sa réponse dans la bouche même de l'ange de l'annonciation. Gabriel dit à Marie : « Si vous aviez connu un homme, vous n'auriez pas été jugée digne de servir à ce ministère... ce qui ne signifie pas que le mariage soit un mal, mais la virginité est préférable. » — Et Jean ajoute ce commentaire : « il convenait à Notre-Seigneur de prendre pour son entrée dans le monde la route la plus auguste. C'est un roi, et le roi fait son entrée par le chemin le plus auguste »<sup>138</sup>.

Mais pourquoi, aux yeux de Jean, le mariage est-il un bien ? C'est surtout parce qu'il offre un remède à la concupiscence, *γάμος δὲ πορνείας ἀναιρετικὸν φάρμακον*<sup>139</sup>. Jean ne voit pas d'autre signification à la parole de S. Paul dans l'épître aux Hébreux (XIII, 4) : « Les noces en elles-mêmes sont honorables et le lit nuptial est immaculé. » En effet, le but de l'homme est la sainteté, qui consiste à pratiquer la conti-

135. *In epist. I ad Cor. Homil. XIX, 6. PG. LXI, 160.*

136. Cf. p. 137-138 et note 93.

137. *In illud, Vidi Dominum, Homil. III, 3. PG. LVI, 116.*

138. *Peccata fratrum non evulganda*, 7. PG. LI, 360. Id : *In cap. XXV, Genes. Homil. XLIX, 2. PG. LIV, 446.*

139. *In illud. Propter fornicationes uxorem I, 2. PG. LI, 210.*

nence parfaite dans le célibat, et la fidélité conjugale dans le mariage. Or cette fidélité est justement garantie par l'usage légitime du mariage. Elle se confond avec lui, d'où il est évident que le mariage est la source de la sainteté, quoiqu'il ne soit pas saint lui-même absolument. S'il ne communique pas la sainteté par lui-même, il empêche de la perdre en garantissant la fidélité des époux. Et pour bien montrer que le mariage ne peut être un déshonneur ou une honte, il invoque l'acte de Paul, prenant un homme marié pour être évêque : « Ne choisissant aucun homme qui ne soit irrépréhensible, mari d'une seule femme, et dont les enfants soient fidèles et qui ne soient pas accusés de dissolution ni désobéissants. » — Pourquoi nous offre-t-il ce portrait? Il ferme la bouche à ceux qui condamnent le mariage, en montrant que l'union des époux n'est point blâmable, et qu'elle est au contraire si honorable, qu'un homme marié peut monter sur le siège épiscopal<sup>140</sup>. » Et Jean lui-même chasse de l'Église ceux qui condamnent le mariage : « Ainsi, je ne condamne point le mariage, dont j'estime l'usage saint et légitime, et je ne condamne que ceux qui l'outragent et le profanent; mais quiconque commet ce crime, je le châtie et je le chasse de l'Église, tandis que je loue ceux qui respectent le lit conjugal<sup>141</sup>. »

Non seulement S. Jean Chrysostome établit cette magistrale apologie du mariage contre ses détracteurs et exprime son profond respect pour lui, si bien que son admiration très vive et sa préférence très marquée pour la virginité ne le lui feront jamais perdre de vue, mais il va plus loin. Il montre que le mariage, qui n'est pas un mal en soi, qui n'est pas une faute, n'est pas non plus un obstacle insurmontable au salut. Il veut sans doute rassurer des âmes

140. *In epist. ad Titum, cap. I, 6. Homil. II, 1. PG. LXII, 671.*

141. *Περὶ παρθενίας, 9. PG. XLVIII, 539-540.*

inquiètes, engagées dans les liens du mariage, et qui méditaient avec angoisse cette parole de l'Apôtre : « Celle qui est mariée s'occupe du monde. » (I *Cor.*, VII, 33, 34), et se demandaient si, dans cet état où les devoirs à l'égard de l'époux et des enfants sont parfois bien absorbants, elles pouvaient fructueusement s'occuper de leur salut. Jean va leur répondre et manifester une fois de plus la largeur de ses idées et la bonté miséricordieuse de son cœur. Il est vraiment le pasteur de ses brebis. Si, plus tard, il étale comme à plaisir les inconvénients du mariage, c'est qu'il s'adresse à des âmes plus élevées, éprises de pureté et de perfection. Il leur donne le coup d'épaule nécessaire pour les amener à voir clair en elles-mêmes et à vouloir ce qu'elles voient. Ici, surtout, directeur de consciences timorées, que ses traités et sa parole ont peut-être troublées, il dit le mot qui calme les scrupules et dicte une conduite pleine de sage modération. Nous allons l'étudier dans ce rôle de pacificateur des consciences. Quelle délicatesse de doigté et quelle assurance dans la doctrine ! Jamais il ne fut plus affirmatif et plus net.

---

## CHAPITRE V

### **Saint Jean Chrysostome prouve que le mariage n'est pas un obstacle insurmontable au salut.**

La religion chrétienne prêchant la perfection, non seulement à une élite, mais à tous les fidèles, certains esprits, frappés des obstacles que l'état du mariage opposait à la pratique des vertus et des avantages que procurait, au contraire, l'état de virginité, devaient naturellement se détourner du premier pour embrasser le second et finir même, confondant conseil et précepte, par le présenter comme absolument nécessaire au salut. S. Jean Chrysostome, s'élevant énergiquement contre cette doctrine excessive, va prouver non seulement que le salut est possible dans le mariage, mais qu'on y peut atteindre et même parfois dépasser la perfection monastique.

Son principe fondamental est qu'il n'y a pas une voie unique de salut, à savoir la virginité, mais plusieurs. Déjà Clément d'Alexandrie avait fait remarquer qu'il y a une façon chrétienne d'envisager le mariage, qu'on plaît à Dieu dans cet état comme dans celui de virginité, que l'épouse comme la vierge peut réaliser la sainteté, et que la parole du Seigneur : « quand deux ou trois s'assemblent en mon nom, je suis au milieu d'eux », s'applique à ceux qui se marient comme à ceux qui gardent la continence<sup>1</sup>. Vers la même époque, un écrit anonyme, la *Vita et Conversatio Polycarpi*<sup>2</sup> attribue à S. Polycarpe la distinction de trois vies conduisant chacune à un des trois degrés de

1. *Strom* II, 23. PG. VIII, 1093; III, 12, 1189; III, 10, 1169.

2. VII, 5-8, éd. FUNK, *Opera P. A. T.* II, 330-332.

la pureté : le mariage, la viduité, la virginité. Le mariage assure la pureté de la vie en chassant la fornication; la viduité procure une pureté plus haute; mais la virginité est la pureté surabondante, car elle prouve à la fois la fermeté du caractère et la puissance de la grâce divine. — S. Athanase, par ailleurs si favorable au monachisme, déclare formellement que le salut est possible dans le mariage. Il écrit à Amoun, supérieur des moines égyptiens : « Il y a deux voies dans la vie : l'une plus abordable et plus commune, celle du mariage; l'autre angélique et supérieure, la virginité. Si l'on choisit la voie du monde, je veux dire le mariage, on n'encourt aucun blâme, mais on ne recevra pas autant de grâces. On en recevra pourtant, puisque cet état produit lui aussi un fruit de trente pour un. Mais si l'on embrasse la vie pure et céleste, bien que la voie soit rude d'abord et difficile, on a pourtant des grâces plus admirables : on recueille le fruit parfait, le centuple<sup>3</sup> ». Qu'on relise S. Ambroise, qui fut sans conteste un ardent panégyriste de la fuite du monde et de la virginité. Or, il fait admirablement ressortir la différence des vocations. Pour lui, la valeur absolue de l'homme réside moins dans l'état qu'il choisit que dans la force et l'amour avec lesquels il en remplit tous les devoirs. Ne songe-t-il pas à Clément d'Alexandrie, lorsqu'à propos de la promesse du Seigneur d'exaucer la prière faite en commun (*Matt.* XVIII, 19), il écrit : « la plupart des commentateurs entendent cela du mari et de l'épouse qui élèvent ensemble la voix dans l'ardeur de l'amour »<sup>4</sup>. S'il y a dans l'Église du Christ des membres préférés, il n'y en a pas de méprisés. Vouloir pousser tous les hommes à la virginité, c'est introduire dans le ciel une indigence monotone,

3. PG. XXVI, 1173. Cf. p. 144 et note 116.

4. *In Luc.* VII, 193. PL. XV, 1751. — Cf. pp. 78-79 et note 120.

comme si le Christ n'avait qu'un genre de récompense à donner. A cet appauvrissement du christianisme, Ambroise oppose la richesse de la discipline ecclésiastique, *opulens disciplina*, comme il dit : « Nous prisons tellement la virginité que nous n'abaissions pas les veuves, et nous honorons tellement les veuves que le mariage protège leur dignité »<sup>5</sup>. L'Église est un champ fécond en produits divers. Ici s'épanouit la fraîche fleur de la virginité; là se dresse le tronc vigoureux de la viduité; ailleurs s'étale l'ample moisson du mariage, dont les fruits remplissent la grange du monde<sup>6</sup>.

Cette idée de la différence des vocations, S. Jean Chrysostome va la développer avec une abondance particulière. Il commente le verset premier du psaume 127 : « Ceux qui marchent dans ses voies ». Ces voies — dit-il — désignent les différents procédés de la vertu qui, seule, conduit à la vision de Dieu. Or, le psalmiste emploie le pluriel, pour marquer qu'elles sont nombreuses et variées, ce qui facilite singulièrement l'entrée du ciel. Parmi les hommes, les uns brillent par leur virginité, les autres vivent honnêtement dans le mariage ou dans la viduité; ceux-ci se sont dépouillés de tout, ceux-là de la moitié seulement; il en est qui vont droit leur chemin, d'autres qui réparent leurs fautes par la pénitence. C'est ainsi que le Seigneur nous a ouvert plus d'un chemin pour faciliter notre voyage<sup>7</sup>. Dans la seconde homélie<sup>8</sup> qu'il prononça à Constantinople, au moment de la disgrâce d'Eutrope, se trouve un important passage où cette diversité des voies de salut est admirablement mise en relief. Si le Seigneur n'en avait

5. *De Viduis*, IV, 23. PL. XVI, 242.

6. *De virginitate*, VI, 34. PL. XVI, 274.

7. *Expositio in psalmum CXXVII*, 2. PG. LV, 367.

8. *Homilia de capto Eutropio et de divitiarum vanitate*, II, 15. PG. LII, 409-410.

proposé qu'une, beaucoup d'hommes auraient perdu courage. Mais il n'en est pas ainsi, et l'homme n'a pas à se plaindre. Tu ne peux suivre la voie de la virginité? prends celle du mariage unique. Celle-là ne te suffit pas? prends celle des secondes noces. Tu ne peux suivre la voie de la continence? prends celle de l'aumône. Celle-là te paraît impossible? prends celle du jeûne. Jean appuie sa thèse sur le verset dixième du psaume 44 : « La reine se tient à votre droite, en vêtements tissés d'or » et sur deux passages de S. Paul : « Si l'on élève sur ce fondement [Jésus-Christ] un édifice d'or, d'argent, de pierres précieuses... » (I Cor., III, 12), et : « Autre est l'éclat du soleil, autre l'éclat de la lune, autre encore l'éclat des étoiles. » (I Cor., XV, 41). Aux yeux de Jean, ces expressions sont tout à fait significatives. Le prophète n'a pas dit un vêtement d'or, ce qui prouve qu'on peut choisir à son défaut un vêtement de soie ou de pourpre, à condition qu'on soit vêtu. — S. Paul aussi a voulu parler de la diversité des voies. Vous ne pouvez être pierre précieuse? Soyez de l'or. Vous ne pouvez être de l'or, soyez de l'argent. Seulement, que votre édifice repose sur un fondement. Vous ne pouvez être le soleil, soyez la lune. Vous ne pouvez être la lune, soyez une étoile. Vous ne pouvez pas être une grande étoile? Eh bien! soyez-en une petite; seulement, brillez dans le ciel. Vous ne pouvez pas être vierge? Mariez-vous et pratiquez la continence, seulement, soyez dans l'Eglise. — Vous ne pouvez pas vous passer de richesses? Faites l'aumône; seulement, soyez dans l'Eglise, soyez vêtus, soyez soumis à la Reine. — Je ne vous ferme pas la route, dit Jean. Il n'y a pas qu'une vertu et le gouvernement du Roi est aussi varié que le vêtement enrichi d'or. Les uns sont moines et les autres, engagés sous les lois d'un mariage austère, ne le cèdent pas beaucoup aux premiers.

et, parmi eux, il y en a qui n'ont été mariés qu'une fois, et des veuves dans la fleur de l'âge. Peu importe la diversité des vies, pourvu qu'il y ait unité d'amour et de croyance. C'est ce qu'exprime S. Jean Chrysostome quand il dit : il y a beaucoup d'étoiles, mais un seul soleil; beaucoup de vies différentes, mais un seul paradis; beaucoup de temples, mais une seule mère, l'Eglise. Il compare celle-ci à un organisme où chaque organe joue son rôle. Le corps, les yeux, le doigt, voilà des parties variées, mais réunies dans l'unité vitale. De même, la vierge n'existerait pas sans le mariage, mais celui-ci a sa racine dans la virginité<sup>9</sup>. Tout se tient dans l'Eglise, par les liens d'une causalité réciproque.

Puisque cette variété de voies a été voulue par Dieu, il s'ensuit qu'on peut pratiquer la vertu dans n'importe quel état. Des fidèles, engagés dans les liens du mariage, chargés d'enfants, objectaient à Jean qu'il leur était impossible de remplir leurs devoirs religieux. Celui-ci ne l'admet pas. Au fond, ces fidèles sont des apathiques, qui seraient aussi tièdes sans ces empêchements<sup>10</sup>. S'ils avaient de l'ardeur et du zèle, aucun obstacle, ni la pauvreté, ni l'âge, ni les richesses, rien ne les empêcherait d'être vertueux. On a vu dans tous les siècles des vieillards, des jeunes gens, des personnes mariées et chargées du soin des enfants, des artisans et des soldats, observer fidèlement les préceptes divins. Daniel était jeune, Joseph esclave, Aquila artisan, Lidie vendeuse de pourpre; le geôlier de S. Paul gouvernait sa prison, Corneille était centurion, Timothée était toujours malade, Onésime était un esclave fugitif, et, malgré ces différences de situation, tous ont brillé par la sainteté

9. Cf. pp. 144 et note 117; 145 et note 120.

10. In Matt. Homil. XLIII, 5. PG. LVII, 464.

de leur vie. Est-ce que l'exemple de Priscille et d'Aquila<sup>11</sup> ne montre pas que ce n'est pas un obstacle sur le chemin de la vertu, d'avoir une femme, d'élever des enfants, d'être chef d'une famille et d'exercer une profession manuelle?

Comme il le remarque avec bon sens<sup>12</sup> : « Si le mariage ou l'éducation des enfants étaient un obstacle à la vertu, le Créateur de toutes choses ne l'aurait pas institué pour nuire à nos intérêts et nous faire perdre ce qui nous est nécessaire; mais non seulement le mariage n'oppose aucun obstacle à la sagesse et ne nous empêche en rien de pratiquer la tempérance; au contraire, c'est une grande consolation, un frein qui réprime la fougue insensée de la nature, un moyen pour faire heureusement voguer notre barque jusqu'au port, et c'est pourquoi la divine grâce l'a donné aux hommes. » Il prouve son affirmation par de nombreux exemples empruntés aux Saintes Écritures. Pour avoir engendré Mathusala, Enoch ne cessa pas d'être agréable à Dieu<sup>13</sup>; le mariage n'empêcha pas Isaïe d'être visité par l'esprit prophétique<sup>14</sup>, Moïse de briser les rochers et d'apaiser la colère divine<sup>15</sup>, Abraham de faire éclater sa religion en voulant sacrifier son fils<sup>16</sup>, la mère des Macchabées de former des saints pour le ciel : « Elle les a vus martyrs, ses sept enfants, inébranlable comme un roc. Elle était là, souffrant le martyre dans chacun d'eux, mère de martyrs, martyre elle-même sept fois. On les torturait, mais les coups

11. *In illud, Salutate Priscillam et Aquilam* I (Rom. XVI, 3) PG. LI, 190; *id* : *In epist. II ad Thessal. cap. III, Homil. V, 4*. PG. LXII, 498.

12. *In cap. V Genes. Homil. XXI, 4*. PG. LIII, 180.

13. *In cap. V Genes. Homil. XXI, 4*. PG. LIII, 180.

14. *In illud, Vidi Dominum, Homil. IV, 2*. PG. LVI, 122. — *Id* : *Homil. VI, 1*. PG. LVI, 135.

15. *Ibid* : *Homil. IV, 2*. PG. LVI, 122.

16. *Ibid*.

allaient jusqu'à elle. Car ne croyez pas qu'elle demeurât insensible : elle était mère, et la nature révoltée bouillonnait en elle. Néanmoins, elle ne céda pas. Elle était sur une mer orageuse, mais, de même que le courroux des flots s'apaise, la crainte de Dieu réprimait dans son cœur l'instinct de la nature. De quelle huile avait-elle frotté leur corps ? quelle éducation leur avait-elle donnée ? comment avait-elle réussi à en faire sept temples consacrés à Dieu, sept statues d'or, ou plutôt quelque chose de plus précieux que l'or ? Eh bien ! le mariage fut-il un obstacle pour cette femme ? <sup>17</sup> » Et Pierre, le fondement de l'Église, l'amant passionné du Christ, cet ignorant qui confondait les orateurs, cet homme sans éducation qui fermait la bouche aux philosophes, qui mettait la sagesse grecque en pièces, comme une toile d'araignée, cet infatigable voyageur, ce pêcheur qui jeta ses filets dans tous les endroits de la terre et du monde, n'était-il pas marié, lui aussi ? Il l'était, comme l'apprend l'évangéliste : « Jésus entra près de la belle-mère de Pierre, qui avait la fièvre » (*Marc*, I, 30; *Luc*, IV, 38-39). S'il avait une belle-mère, il avait donc une femme, il était marié. Et l'apôtre Philippe de même, qui avait quatre filles <sup>18</sup>.

Aussi, S. Jean Chrysostome ne comprend-il pas l'objection qu'on lui fait couramment : « Si nous venons à dire à certaines personnes : pourquoi ne pas vivre comme il faut, mener une existence régulière ? on nous répond : comment le pourrais-je, à moins de renoncer à ma femme, à mes enfants, à mes affaires ? Que dites-vous — s'écrie-t-il

17. *Ibid* : 122-123.

18. *In illud, Vidi Dominum, Homil.* IV, 3. PG. LVI, 123. — Contre les adversaires du mariage, Clément d'Alexandrie déclare que les apôtres Pierre et Philippe avaient eu des enfants. *Strom* III, 6. PG. VIII, 1156; Cf. Tertullien, *de Monog.* VIII. PL. II, 939 « Petrum solum invenio maritum per socrum.

— est-ce donc un obstacle que le mariage? Votre femme vous a été donnée comme une auxiliaire, et non comme une ennemie »<sup>19</sup>. Si la femme n'est pas vertueuse, l'homme peut la rendre telle. La femme de Job, qui était vicieuse, ne put rien contre lui. « Elle ne réussit pas à ébranler cette tour, à renverser ce bronze, à triompher de ce roc, à repousser ce soldat, à percer ce navire, à déraciner cet arbre. » Il ne faut donc pas s'en prendre aux défauts de sa femme. Si elle ne vaut rien, il n'est que de la corriger. « Si elle a chassé l'homme du paradis, elle lui a ouvert les cieux. » D'ailleurs, il y a des femmes excellentes, comme Suzanne et Sara, et, parmi les hommes, les uns sont bons comme Joseph, les autres mauvais, comme les deux vieillards impudiques. La vertu ni le vice ne viennent de la nature, mais de la volonté. Il n'y a donc aucun prétexte pour se dispenser du devoir<sup>20</sup>. Bref : « le mariage n'est pas un obstacle jeté sur la route du ciel; si la femme était destinée à nous faire la guerre, Dieu, le jour où il la créa, ne l'aurait pas nommée notre alliée<sup>21</sup>. Si le mariage était incompatible avec la vertu, il faudrait conclure que Dieu lui-même a voulu le mal. Or, la vérité est qu'il est possible et très possible, quand on est marié, de pratiquer la vertu si l'on veut »<sup>22</sup>.

C'est pourquoi, avec une tranquille assurance, Jean se porte le garant du salut de ceux qui sont mariés : « A mes risques et périls, je me porte garant de votre salut, quand bien même vous auriez une femme »<sup>23</sup>. La virginité n'est

19. *In illud, Vidi Dominum, Homil. IV, 2. PG. LVI, 122.*

20. *In illud, Vidi Dominum, Homil. IV, 3. PG. LVI, 123-124.*

21. *Ibid. Homil. VI, 1. PG. LVI, 136.*

22. *In epist. ad Hæbraeos, cap. IV, Homil. VII, 4. PG. LXIII, 68*  
 Δυνατὸν, καὶ σφόδρα δυνατὸν καὶ γυναῖκα ἔχοντας τὴν ἀρετὴν μετιέναι, εἴν  
 θέλωμεν.

23. *In illud, Vidi Dominum, Homil. IV, 3. PG. LVI, 123* : τῷ ἐμῷ κνι-  
 συνῶ ἐγὼ ἐργυῶμαί σου τὴν σωτηρίαν, καὶ γυναῖκα ἔχης.

pas un gage évident de salut, et les vierges hérétiques ne recevront aucun salaire, tandis que de simples chrétiens qui ont usé chaste<sup>ment</sup> du mariage, seront récompensés<sup>24</sup>. Si beaucoup de riches sont entrés au ciel, malgré leurs richesses, il en sera de même de ceux qui sont mariés. Il est vrai qu'il leur faudra faire plus d'efforts, à cause des entraves qui les empêchent de courir, mais ils y arriveront tout de même<sup>25</sup>. Les deux routes, celle de la virginité et celle du mariage, mènent au ciel. On peut choisir l'une ou l'autre; on peut se perdre ou se sauver dans l'un ou l'autre état. Samson, qui était marié, a péri, mais aussi les cinq vierges folles, et cette perte n'eut pour cause ni le mariage, ni la virginité, mais la seule volonté libre<sup>26</sup>. Ce n'est pas de l'usage, mais de l'abus du mariage, que sort la damnation. « Usez avec modération du mariage — dit Chrysostome<sup>27</sup> — et vous occuperez la première place dans le royaume des cieux, et vous jouirez de tous les biens. »

Toutefois, si le mariage n'est pas un obstacle insurmontable à la vertu et au salut, c'est à certaines conditions, que Jean va déterminer. Il faut que les deux époux pratiquent la vie chrétienne dans l'union parfaite<sup>28</sup>. La famille peut devenir une école de vertus par l'amour mutuel et l'encouragement réciproque au bien. Faire les prières en commun, aller chacun de son côté à l'église, et, au retour, rendre compte à celui qui est resté de ce qui a été dit ou lu, supporter les ennuis de la vie conjugale et ne rien craindre que le péché, voilà ce qui rendra le mariage presque

24. *In epist. ad Philip. cap. 1* Homil. II, 3. PG. LXII, 194.

25. *Adv. oppugn. vit. monast.* III, 15. PG. XLVII, 375-376.

26. *In epist. ad Philip. cap. III, Homil. XII, 3.* PG. LXII, 274.

27. *In epist. ad Haebræos, cap. IV, Homil. VII, 4.* PG. LXIII, 67-68.

28. Cf. S. Paul, *1* Tim., II, 15 : « Toutefois la femme sera sauvée par la génération des enfants, si elle demeure dans la foi, la charité, et la sainteté jointe à la tempérance. »

égal à la vie monastique<sup>29</sup>. Il faut encore savoir se détacher de beaucoup de préoccupations et d'inquiétudes inhérentes au mariage, ce que l'Apôtre exprime quand il dit (I *Cor.*, VII, 29) que « ceux qui ont des épouses soient comme s'ils n'en avaient pas. » Jamais le mariage ne doit supprimer la liberté de vaquer aux devoirs religieux<sup>30</sup>. Hormis le célibat, les obligations du laïque sont les mêmes que celles du moine. « C'est se tromper étrangement — dit Jean<sup>31</sup> — que de croire que les devoirs des séculiers diffèrent de ceux des moines. Toute la différence est dans le mariage; pour le reste, ils auront le même compte à rendre. » Et Jean rappelle quelques-uns des devoirs qui incombent aux deux époux. C'est d'abord celui de la fidélité conjugale qui s'impose aussi bien au mari qu'à la femme. A ce point de vue, les droits des deux sexes sont égaux<sup>32</sup>. Le mari<sup>33</sup>, selon la doctrine de S. Paul (*Eph.* V,

29. *In epist. ad Ephes. cap. V, Homil. XX, 9. PG. LXII, 147.*

30. *Περὶ παρθενίας* 74. PG. XLVIII, 587-588.

31. *In Matt. Homil. VII, 7. PG. LVII, 81. Id : In epist. ad Hebr. cap. IV, Homil. VII, 4. PG. LXIII, 67; Adv. oppugn. vit. mon. III, 14. PG. XLVII, 372.*

32. Sur ce point, la loi civile contredisait la loi religieuse. Dans une lettre à Océanus — *ép. 77, 3. PL. XXII, 691.* — S. Jérôme écrivait : « autres sont les lois des Césars, autres celles du Christ; les prescriptions de Papinien ne sont pas les mêmes que celles de Paul. Les jurisconsultes lâchent la bride à l'impudicité des hommes et ne condamnant que le *stuprum* et l'adultère (crime de l'époux avec l'épouse de l'homme) ils permettent les amours volages avec les servantes et les courtisanes; comme si le rang, non la volonté faisait la faute. Chez nous, ce qui est interdit aux femmes, l'est également aux hommes et la même servitude, aux mêmes conditions, est imposée aux deux époux. » S. Ambroise lui aussi fait remarquer que la chasteté est un devoir commun au mari et à la femme : *eadem a viro, quae ab uxore, debetur castimonia. de Abraham, I, 25. PL. XIV, 431. Cf. Clément Al. Pédagogue, I, 4, PG. VIII, 260* — « Sachons bien qu'il n'y a qu'une même vertu pour l'homme et pour la femme. S'ils ont en effet tous deux un seul et même Dieu, ils ont aussi tous deux un seul et même

22-23, 33) et la *Genèse* (III, 16), a la prééminence sur la femme, sauf sur la question de la fidélité conjugale, où il y a réciprocité d'esclavage et de domination. Cela ressort du texte de S. Paul (I *Cor.* VII, 4) : « La femme n'a pas puissance sur son corps, c'est le mari; de même le mari n'a pas puissance sur son corps, c'est la femme. » Il s'ensuit que relativement à la continence et à la chasteté, l'homme n'a aucune prérogative à l'égard de la femme, et encourt le même châtement, s'il vient à enfreindre les lois du mariage. Jean apporte d'ailleurs une raison de bon sens qui fait ressortir cette vérité. Si la femme a quitté son père et sa mère, toute sa famille, ce n'est pas pour que son mari l'outrage, en lui substituant une vile courtisane. Elle est devenue sa compagne, son associée, et elle doit demeurer libre et jouir des mêmes droits. Il est étrange que ce mari se préoccupe de bien administrer la dot de sa femme et ne craigne pas de dilapider des biens plus précieux comme la continence et la chasteté. S'il touchait à la dot, il aurait affaire au beau-père, mais s'il attende à la sainteté du mariage, c'est à Dieu même qui l'a institué, qu'il aura des comptes à rendre. — Maintenant, cette sujétion réciproque n'enchaîne pas les époux d'une façon absolue, et comme S. Paul, Jean reproche leur incontinence aux époux qui ne peuvent de temps en temps vivre comme frère et sœur<sup>34</sup>. Le mot de l'Apôtre : avoir une épouse et vivre comme si l'on n'en avait pas (I *Cor.* VII, 29) signifie que chacun doit rester libre, en dehors du commerce conjugal, de pour-

Pédagogue, une seule et même Église, une seule et même tempérance, une seule et même pudeur. Nourriture, union conjugale, respiration, vue, ouïe, science, espérance, soumission, charité, tout est chez eux pareil. Si tout leur est commun dans la vie, commune aussi leur est la grâce, commun le salut, la vertu, la méthode » (Traduc. de LABRIOLLE).

33. *In illud, Propter fornicationes uxorem* I, 4. PG. LI, 213-215.

34. *Περὶ παρθενίας* 34. PG. XLVIII, 557.

voir comme il l'entend, à son habillement, à sa nourriture et à mille autres détails de la vie<sup>35</sup>. Ce mot signifie aussi, qu'il faut fuir tous les soucis superflus de la sensualité et pratiquer les lois de la tempérance<sup>36</sup>.

Jean est si loin de considérer le mariage comme un obstacle insurmontable au salut, qu'il en fait une condition essentielle pour les jeunes gens qui n'ont pas le courage de se réfugier dans la vie monastique. Il s'adresse aux parents et leur rappelle éloquemment leurs devoirs. Le fond de sa pédagogie tient dans cette formule : « Si nous voulons que nos enfants obtiennent le respect des hommes et l'amour de Dieu, orçons leur âme, et conduisons-les au mariage par le chemin de la chasteté<sup>37</sup>. » Les parents devront donc surveiller leurs enfants à l'âge des passions avec autant de sollicitude qu'Anne, mère de Samuel. Rien ne réclame plus d'attention chez les jeunes gens que la chasteté. C'est là leur côté faible. Il faut agir à leur égard comme à l'égard d'une lampe. On se garde bien de la promener dans le voisinage de matières inflammables, de peur de provoquer un incendie. De même, il faut écarter les jeunes gens des endroits où se rencontrent des servantes libertines, des jeunes filles impudiques et des esclaves débauchées. Une conversation avec elles pourrait causer à leur âme un dommage irréparable. Et ce n'est pas seulement la vue des jeunes gens qu'il faut préserver de la tentation, mais encore leur oreille. On ne les conduira donc jamais dans les théâtres ou dans les festins. En un mot, il faut veiller sur eux avec plus de soin que sur des vierges cloîtrées<sup>38</sup>.

35. *Ibid* 75. PG. XLVIII, 588.

36. *Ibid* 75. PG. XLVIII, 589.

37. *De Anna, Sermo* II, 6. PG. LIV, 652.

38. *In epist. I ad Thessal. cap. IV. Homil. V. 3.* PG. LXII, 426.

Puis, dès que le moment sera venu, sans aucun délai, il faudra les marier, les marier avant leur entrée dans le monde, qu'ils se destinent à la vie militaire ou à toute autre profession<sup>39</sup>. « Ne négligeons point les jeunes gens — dit-il<sup>40</sup> — mais, voyant comment brûle cette fournaise, efforçons-nous, avant qu'ils aient roulé dans le libertinage, de les engager, conformément à la loi de Dieu, dans les liens du mariage, afin que leur chasteté se maintienne, grâce à ce remède souverain qui réprime les assauts de la chair et préserve du châtiment. » Un mariage accompli dans de telles conditions ne manquera pas de donner d'excellents résultats. Rien de plus beau que l'union de deux corps que rien d'impur n'a souillés<sup>41</sup>. L'amour de ces jeunes gens conservés sans tache sera plus ardent, plus profond et plus respectueux, et les enfants qui en sortiront seront comblés des bénédictions divines<sup>42</sup>.

Malheureusement les choses ne se passent pas toujours aussi bien. Les pères négligent souvent l'éducation de leurs enfants. Quand ils ont de jeunes chevaux, ils s'occupent activement de les dresser, et leur font sentir de bonne heure le frein et l'éperon, afin de les empêcher de devenir vicieux. Ce qu'ils font pour des bêtes, ils ne le font pas pour leurs enfants. Ils les laissent, sans frein et sans loi, courir où la passion les emporte, dans des maisons de jeu, aux spectacles, dans d'autres lieux pires encore<sup>43</sup>. De plus,

*In cap. XXXV Genes. Homil. LIX, 3. PG. LIV, 517-518.*

*De Anna, Sermo I, 6. PG. LIV, 642.*

<sup>39</sup>. *In epist. I ad Thessal. cap. IV, Homil. V, 3. PG. LXII, 426.*

<sup>40</sup>. *In cap. XXXV Genes. Homil. LIX, 3. PG. LIV, 517-518.* — La Didascalie des Apôtres donne le même conseil : marier ses enfants jeunes. Cf. *D. T. C. T. IV, 734-748.*

<sup>41</sup>. *In epist. I ad Thess. cap. IV, Homil. V, 3 — PG. LXII, 426; id. De Anna, Sermo I, 6. PG. LIV, 643.*

<sup>42</sup>: *Ibid.*

<sup>43</sup>. *In Matt. Homil. LIX, 7. PG. LVIII, 582-583.*

à une époque où les pères auraient pu empêcher tous ces désordres en choisissant à leur fils une femme modeste et prudente, ils ont retardé le mariage sous de mauvais prétextes. On voulait qu'il eût de grands revenus<sup>44</sup>, une situation honorable<sup>45</sup>; on prétendait qu'il était encore trop jeune<sup>46</sup>. Alors, il est arrivé que la longueur de l'attente l'a fatigué, et il s'est laissé glisser dans le libertinage<sup>47</sup>. Ces mauvaises habitudes, il les portera infailliblement dans le mariage qu'on finira par lui faire faire. « Celui qui est chaste avant le mariage — dit S. Jean<sup>48</sup> — le sera bien davantage après, mais celui qui, avant le mariage, a fréquenté les courtisanes, continuera quand il sera marié. » Le débordement d'une jeunesse non surveillée sera ainsi la source fatale des adultères<sup>49</sup>, et l'on verra dans les familles les dissensions, les querelles, les haines et la ruine, alors qu'une chaste jeunesse y eût fait fleurir la concorde et l'affection parfaite<sup>50</sup>.

En répandant ces conseils pratiques du haut de la chaire, S. Jean Chrysostome dut plus d'une fois penser à l'ardeur avec laquelle jadis, quand il ne brûlait que du désir d'être moine, il poussait toutes les âmes vers le célibat et s'étonner peut-être de mener une campagne si vive en faveur du mariage des jeunes gens. Il le remarquait lui-même avec un sourire de bonhomie « Vous voyez — disait-il<sup>51</sup> — voilà que je parle comme ces femmes qui font des mariages. » Mais il s'excusait aussitôt sur la nécessité d'assurer le salut

44. *In epist. I ad Thessal. cap. IV, Homil. V, 3. PG. LXII, 426.*

45. *In Matt. Homil. LIX, 7. PG. LVIII, 583.*

46. *Ibid.*

47. *In epist. I ad Thessal. cap. IV, Homil. V, 3. PG. LXII, 426.*

48. *In epist. I ad Tim. cap. III, Homil. IX, 2. PG. LXII, 546.*

49. *In Matt. Homil. LIX, 7. PG. LVIII, 583.*

50. *De Anna, Sermo I, 6. PG. LIV, 642-643.*

51. *In epist. I ad Thess. cap. IV, Homil. V, 3. PG. LXII, 426.*  
 δοὺ νομφευρίας φθέγγομαι ῥήματα.

des âmes. Rien ne montre mieux que cette attitude, combien Chrysostome savait se plier aux circonstances, combien son bon sens, ennemi de toute intransigeance d'où qu'elle vînt, savait proportionner sa doctrine morale aux capacités de ses auditeurs. A ceux qu'il devinait capables de pratiquer les conseils, il prêchait la virginité avec une fougue toute juvénile, comme nous le verrons bientôt; aux autres, c'est-à-dire à la masse, à ceux qui n'avaient pas le courage de s'élancer sur les sommets, il montrait que le mariage pouvait être un excellent instrument de salut, et comme certaines doctrines hérétiques ou imprudentes troublaient les consciences, il revendiquait avec énergie et clarté pour le mariage, le droit de cité dans le christianisme. Ne voit-on pas combien est peu fondée la parole d'un de ses biographes : « s'il ne condamne pas le mariage, il le méprise <sup>52</sup>. »

---

52. PUECH, *S. Jean Chrysostome*, 4<sup>e</sup> éd. p. 21. col. « Les Saints, » Paris, 1905.



## DEUXIÈME PARTIE

---

SAINT JEAN CHRYSOSTOME.

L'APÔTRE DE LA VIRGINITÉ.

---

### CHAPITRE PREMIER

#### **La virginité a son origine dans l'enseignement de Jésus et de Paul.**

Après avoir établi cette magistrale défense du mariage, S. Jean Chrysostome va pouvoir se faire l'ardent apôtre de la virginité sans courir le risque d'être taxé d'hérésie ou de rigorisme. Il a montré en effet qu'il n'était pas l'ennemi intransigeant de la femme, qu'il lui reconnaissait, malgré ses défauts, un rôle important à jouer dans la famille et même dans la société; il a vu dans le mariage une institution divine destinée à empêcher l'homme d'être la victime de la concupiscence; il en a défendu courageusement et victorieusement la légitimité contre les hérétiques qui le condamnaient au nom d'une Gnose injurieuse pour le Créateur, ou d'un Encratisme doctrinal exagéré, il s'est plu à répéter qu'en soi, le mariage n'était pas un obstacle insurmontable à la vertu et qu'il se portait garant du salut de l'âme de ceux qui vivaient saintement sous ses lois. Ces vérités une fois démontrées, il ne va pas craindre d'énumérer les misères matérielles du mariage et ses difficultés spirituelles, entraînant pour la plupart des âmes le danger de manquer le salut. Aussi, pour les arracher au péril de

perdition, il supplie ses frères et ses sœurs en Jésus-Christ de quitter le monde ou du moins d'y faire profession de virginité. C'est un avocat passionné pour sa cause, dont la fougue oratoire dépasse parfois la mesure. Mais c'est un Pasteur ardemment épris de l'amour des âmes. Il ne vitupère point contre ceux qui hésitent : ils sont libres. Il n'a pas d'acrimonie contre ceux qui restent en arrière. Il n'a pas contre le mariage les sarcasmes dédaigneux et hautains d'un Tertullien, il est seulement le prédicateur d'une croisade de pureté, et, comme S. Paul, il n'a qu'un désir, faire participer les autres aux joies qu'il goûte et aux espérances qui l'enchantent. Voilà le ton nettement chrétien et apostolique qui domine dans ce long plaidoyer en faveur de la virginité qu'il nous reste à étudier dans la seconde partie de notre travail.

Pour donner plus d'autorité à sa parole, S. Jean Chrysostome tient à rattacher son enseignement à celui de Jésus et de S. Paul. Il aime à répéter que la virginité a sa racine dans la foi chrétienne. Nous avons vu <sup>1</sup> qu'il exprima cette opinion étrange que l'institution du mariage ne fut qu'une conséquence de la chute, et que dans le paradis terrestre nos parents devaient vivre dans l'état de virginité. Celui-ci a donc précédé chronologiquement le mariage, lequel, parfaitement inutile si Adam fût demeuré fidèle, n'est devenu nécessaire que par sa désobéissance <sup>2</sup>. Le péché originel fit tomber l'homme dans une déchéance qui dura jusqu'à la rédemption opérée par le Christ, et pendant ce temps, la pratique d'une virginité parfaite fut impossible, aussi bien dans le Judaïsme que dans le Paganisme. Il constate que cette vertu n'a pas été l'objet même d'un conseil dans la loi ancienne et il attribue cette lacune à l'imper-

1. Cf. pp. 62-67.

2. Περὶ παρθενίας 17. PG. XLVIII, 546.

fection de cette dernière. Entre elle et la philosophie du Nouveau Testament, il y a la même différence qu'entre le lait et la nourriture solide<sup>3</sup>. Faite à l'usage d'enfants<sup>4</sup> incapables de supporter un joug si dur, elle garde le silence sur la virginité<sup>5</sup>. « Sa pratique — écrit-il<sup>6</sup> — parut si difficile que personne parmi les anciens n'eut le courage de s'y exercer. Noé fut juste, et sa vertu fut attestée de Dieu, mais il eut commerce avec une femme; Abraham et Isaac furent aussi comme lui les héritiers de la promesse, mais ils eurent commerce avec une femme; Joseph le chaste refusa énergiquement de commettre l'adultère, mais il eut lui aussi, commerce avec une femme. C'est qu'alors la profession de virginité paraissait une lourde charge. » Les Juifs n'en prononcent même pas le nom, sauf peut-être David<sup>7</sup>; ils en méprisent la grandeur et le mérite, ce qui n'étonne pas, de la part d'une race qui abreuva d'outrages le Christ né d'une Vierge<sup>8</sup>.

3. *De verbis Apostoli, Habentes eundem spiritum*, II, 3. PG. LI, 284.

4. *Περὶ παρθενίας* 16. PG. XLVIII, 545.

5. *In Matt. Homil.* LXXVIII, 1. PG. LVIII, 711.

6. *De poenitentia, Homil.* III, 3. PG. XLIX, 296.

7. *Contra Iudaeos et Gentiles, Quod Christus sit Deus*, 7. PG. XLVIII, 823. Le passage cité par Chrysostome est le verset 15 du psaume XLIV. *Adducentur regi virgines post eam*.

8. *Περὶ παρθενίας* 1. PG. XLVIII, 533. — L'affirmation de Jean est rigoureusement exacte. Il y eut bien sans doute chez les Juifs un certain ascétisme sexuel. On sait en particulier que la continence était prescrite aux prêtres pendant la courte durée de leurs fonctions, mais ce n'était là que des prescriptions rituelles. De fait, l'institution de la virginité fut totalement inconnue de l'ancienne loi. — Remarquons toutefois que certains auteurs comme Philon, *Quod omnis probus sit liber*, 12, 13; Josèphe, *de bello Iud.* II, 8, 2-13; *Antiq. Iud.* XIII, 5, 9; XIV, 10, 4, 5; XVIII, 1, 5; Plin l'Ancien, *Hist. Nat.* V, 17, mentionnent, à partir de 150 avant J. C., la secte des Esséniens qui vivaient dans le désert d'Engaddi, à l'ouest de la mer Morte et qui, dans l'ensemble, observaient le célibat, se recrutant par l'adoption des adultes. Ce qu'on sait d'eux est d'ailleurs encore fort obscur.

A plus forte raison la virginité ne fut-elle pas pratiquée par le paganisme. « Les Gentils l'admirent et la révèrent, mais elle ne fleurit que dans l'Église de Dieu ». Si quelques-uns d'entre eux ont été assez sages pour mépriser les richesses et vaincre la colère, ils n'ont jamais entrepris de s'élever jusqu'à cette vertu, qu'ils considéraient comme inaccessible à la nature humaine<sup>9</sup>. D'ailleurs, comment la virginité aurait-elle pu briller parmi des peuples qui érigeaient l'obscénité en principe? Avec d'autres Pères, Jean fait le procès de ces philosophes grecs, comme Platon et Zénon qui tracèrent le plan d'une république idéale et d'une législation universelle, où l'honnêteté la plus vulgaire était foulée aux pieds. Pour lui, leur grand inspirateur fut le démon lui-même, tyran des âmes et ennemi de la chasteté, qui leur donna l'idée de la communauté des femmes, des mariages clandestins et du spectacle honteux de jeunes filles prenant part sans vêtements aux jeux de la palestre<sup>11</sup>.

Il faut avouer que ce réquisitoire de Jean n'était pas dénué de tout fondement. Si nous en croyons Hérodote, la communauté des femmes était en usage chez deux peuples de l'antiquité, les Massagètes et les Agathyrses. Ces derniers prétendaient la légitimer en disant qu'elle favorisait l'union des individus qui devenaient ainsi membres d'une seule et même famille<sup>12</sup>. L'enseignement des écoles de philosophie n'avait — on le sait — rien de favorable à

9. Περὶ παρθενίας 1. PG. XLVIII, 533. — *Id* : In Matt. Prooem. Homil. I, 5. PG. LVII, 19 : « Toute la civilisation gréco-romaine et pour ainsi dire, tout l'esprit antique s'opposaient invinciblement à l'ascétisme. » Cf. GUIGNEBERT, *Tertullien*, 239.

10. Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant, 1. PG. XLVII, 514.

11. In Matt. Prooem. Homil. I, 4. PG. LVII, 19.

12. Hérodote I, 216; IV, 104.

la pureté et à la chasteté. Platon prescrit la communauté des femmes comme une loi fondamentale de sa république et de même que les Agathyrses, il y voit un moyen de cimenter plus étroitement l'union des citoyens<sup>13</sup>. Non seulement les fondateurs du stoïcisme Zénon et Chrysippe reprennent cette idée platonicienne<sup>14</sup>, mais ils placent la volupté et l'inceste au nombre des choses indifférentes<sup>15</sup>. Naturellement, ces aberrations et de pires encore se retrouvent dans l'école d'Epicure, pour qui le plaisir grossier de la chair est l'unique fin de l'homme. « La source et la racine de tout bien, c'est le plaisir du ventre : il est la règle de ce qui est sage et de ce qui ne l'est pas<sup>16</sup>. » Et l'on n'ignore pas que la pédérastie était le fléau de la Grèce et de tout l'Orient<sup>17</sup>. Il est évident que ce courant d'obscénité et de cynisme s'opposait dans les sociétés païennes à la pratique de la virginité, mais celle-ci avait encore contre elle les lois elles-mêmes. Nous avons dit plus haut que les anciens croyaient le bonheur des morts assuré par le culte de leurs descendants. Aussi considéraient-ils comme une obligation rigoureuse de perpétuer la race. De là, dans la législation antique, si peu respectueuse de la liberté individuelle, de nombreuses prescriptions contre le célibat<sup>18</sup>.

13. *Républ.* V, 9; V, 5; Cf. Euripide, *Protesilas*, *Frag.* 655.

14. Cf. ARNIM, vol. I, n° 269; vol. III, n° 728.

15. ARNIM, vol. I. n° 195 (Gellius, *Noct. Att.* IX, 5, 5; Pyrrh. *Hypot.* III, 205 et 246; Sext. *Empir. Adv. Math.* XI, 191) — ARNIM, vol. III, n°s 729 et 743 (*Origenes contra Celsum*, VII, 63; IV, 45) n° 744 (D. L. VII, 188) n° 745 (Sext. *Emp. Adv. Math.* XI, 192; Pyrrh. *Hyp.* III, 246) n° 746 (Epiphane, *Adv. Haeres.* III, 39).

16. USENER, p. 278 (*Frag.* 409. *Athenaeus* XI); p. 119 (*Frag.* 66, D. L. X. 137); p. 120 (Cicéron, *Tusc. disp.* III, 18, 41); p. 121 Cicéron, *Oratio in Pisonem*, 28, 69) p. 122 (Gellius, IX, 5. 2).

17. Cf. pp. 56-57, note 27.

18. « En vertu de ces opinions — écrit FUSTEL DE COULANGES (*La cité antique* pp. 50-51) le célibat devait être à la fois une impiété grave et

En Grèce et à Rome des lois obligèrent au mariage et des pénalités graves frappèrent les célibataires récalcitrants<sup>19</sup>.

Cependant, on trouve de l'ascétisme au sein du Paganisme et même une ascèse sexuelle dont les motifs sont d'ailleurs variés. Parfois on la recommande dans un but utilitaire, « sportif », et les athlètes la pratiquent à l'occasion pour se conserver « en forme<sup>20</sup> ». Évidemment cet

un malheur : une impiété, parce que le célibataire mettait en péril le bonheur des mânes de sa famille, un malheur, parce qu'il ne devait recevoir lui-même aucun culte après sa mort, et ne devait pas connaître « ce qui réjouit les mânes ». C'était à la fois pour lui et pour ses ancêtres une sorte de damnation. »

19. GASTON BOISSIER, *La Fin du Paganisme*, II, 368 et *La Religion Romaine d'Auguste aux Antonins* I, 84, 85. (Denys d'Halicarnasse, IX, 22; Cicéron, *de legibus*, III, 2 : Censores... cœlibes esse prohibento; Valère-Maxime, II, 9; Aulu-Gelle, I, 6; II, 15. — *Leges Iuliae de adulteriis et pudicitia*. Cf. Dion, LIV, 16; Plutarque, *Lycurgue* 15; *Lysandre*, 30; Pollux, III, 48) — Un disciple de Zénon, Ariston de Chio nous signale trois sortes d'amendes décrétées à Sparte « contre ceux qui ne se marient pas, ceux qui se marient trop tard et ceux qui contractent un mariage illégitime. » Cf. ARNIM, vol. I, n° 400. Stobaeus, *Floril.* 67, 16 — Platon avait emprunté à Sparte l'idée de sa législation draconienne du mariage. Dans les *Lois* il édicte une série de pénalités contre ceux qui ne seront pas mariés à trente-cinq ans : c'est d'abord une amende pécuniaire : une somme annuelle de cent drachmes si le célibataire est de la première classe des citoyens, de soixante-dix s'il est de la seconde, de soixante s'il est de la troisième et de trente s'il est de la quatrième. L'amende sera décuplée s'il ne paye pas exactement. C'est ensuite une amende morale, une espèce de dégradation civile. Le célibataire en contravention cesse d'avoir droit aux honneurs des citoyens plus jeunes que lui, à leur respect et à leur déférence, et s'il veut châtier quelqu'un, tout homme présent devra prendre la défense de celui qu'il attaque. Cf. *Lois* IV, 720e, a b c d e; VI, 773e et 774 a b c.

20. C'est ainsi que Platon — *République* III, 404, d; *Lois* VIII, 839e, 840 a b nous cite les noms d'athlètes célèbres, Iccas de Tarente, Crison, Astylos et Diopompe qui gardaient une continence rigoureuse pendant toute la durée de leurs exercices. — Cf. également Clément Al. *Str.* III, 6. PG. VIII, 1153, qui signale ce fait. — Platon en prend occasion pour conclure que ce qu'ils faisaient pour un gain matériel, les dis-

ascétisme ne saurait avoir aucune valeur morale. La continence imposée par certains cultes n'en a pas davantage et n'offre qu'une signification cathartique extérieure et rituelle<sup>21</sup>. Il paraît convenable que les personnes, prêtres ou prêtresses, attachées à un temple, observent une pureté plus grande. La chasteté d'une prêtresse ou d'une prophétesse au service d'un Dieu semble d'autant plus nécessaire qu'elle est censée avoir contracté avec ce dieu un *ἱερὸς γάμος*. Mais la plupart du temps, cette chasteté cultuelle n'est que temporaire<sup>22</sup>. Elle dure en général un et deux jours, ou trois, ou sept, ou neuf et dix, et parfois se prolonge pendant un an, comme pour les prêtresses du temple d'Aphrodite à Sicyon<sup>23</sup>. Ces prêtresses-vierges doivent avoir été assez nombreuses dans le paganisme hellénique. On les trouve au service de Zeus à Thèbes, en Égypte<sup>24</sup>, d'Apollon à Patara<sup>25</sup>, à Argos<sup>26</sup> et à Thèbes<sup>27</sup>, de Poséidon

ciples des philosophes devaient le faire pour la vertu. A ce propos, Clément d'Alexandrie prétendait que Platon avait emprunté ses conseils sur la chasteté aux livres saints. *Pédag.* II, 10. PG. VIII, 505 : ὁ καλὸς ἐκ τῶν θείων ἀναλεγόμενος γραφῶν συνεβούλευσε Πλάτων, ἐκείθεν τὰ νόμιμον ἐκλαβὼν.

21. Telles étaient par exemple les prescriptions du rituel égyptien. Cf. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, pp. 136-137.

22. Dans certains cas très rares, la chasteté cultuelle devait être perpétuelle comme dans le culte d'Hercule à Thespie (Pausanias, *Περὶ ἡγῆσεως τῆς Ἑλλάδος*, IX, 27, 6 et 7), d'Apollon à Delphes (Diodore, XVI, 26; Plutarque, *Def. or.* cap. 51; Tertullien, *de exhort. cast.* 13. PL. II, 928-930; *ad uxorem* I, 6. PL. I, 1284 : Quae Delphis insaniunt, nubere nesciunt); et d'Artémis à Orchomène (Pausanias, *op. cit.*, VIII, 13, 1). — Nous avons signalé — p. 126 et note 62 — l'existence d'eunuques volontaires dans les cultes de Sérapis, d'Artémis à Ephèse, de la Grande Mère et d'Attis, et d'Astarté à Hiéropolis.

23. Pausanias, *op. cit.*, II, 10, 4 : παρθένος ἱερωσύνην ἐπέτελον ἔχουσα.

24. Hérodote, I, 182.

25. *Ibid.*

26. Pausanias, *op. cit.*, II, 24, 1.

27. *Ibid.* IX, 10, 4.

à Calaurie<sup>28</sup>, de Minerve à Tritée<sup>29</sup>, de Diane à Orchomène<sup>30</sup>, d'Artémis à Sparte, à Patras, à Orchomène et à Egire en Arcadie<sup>31</sup>. En Italie, les Sibylles de Cumès, d'après la tradition, demeuraient vierges<sup>32</sup> et l'on connaît assez l'institution des Vestales à Rome pour qu'il soit nécessaire d'insister. Celles-ci non plus ne sont pas astreintes à une chasteté perpétuelle et après trente ans de continence peuvent contracter mariage<sup>33</sup>. On ne voit rien dans ces prescriptions rituelles qui indique le souci d'une pu-

28. *Ibid.*, II, 33, 2. — La prêtresse reste vierge jusqu'à son mariage.

29. *Ibid.*, VII, 22, 8. Cf. Tertullien, *de exhort. cast.* 13. PL. II, 928 : Novimus virgines Minervae quibusdam locis.

30. *Ibid.* VIII, 5, 11 et 12.

31. *Ibid.* III, 10, 7; 18, 4; VII, 18, 11 et 12, 19, 1; VIII, 13, 1; VII, 26, 5.

32. Virgile. *En.* III, 445 et VI, 45; Pausanias, *op. cit.* X, 12, 5.

33. Cf. Dionys. Hal. II, 67, 2. — Gellius, *N. A.* VII, 7, 4. — On usa peu de la permission de se marier après trente ans de célibat. Tacite (*Ann.* II, 86) signale le cas de la Vestale Occia « quae septem et quinquaginta per annos summa sanctimonia Vestalibus sacris praesederat. » — Le recrutement des Vestales devint fort difficile vers la fin de l'Empire. « Il faut — dit Symmaque (en 384) — rendre aux Vestales leurs immunités. » Voilà bien le langage de gens incapables de penser qu'il puisse y avoir une virginité gratuite. Se défiant de la vertu, ils se servent de l'appât du gain. Et combien de vierges groupe-t-on avec les primes promises? C'est à peine si sept jeunes filles, sept vestales s'y laissent prendre. Tel est le chiffre de celles que les bandelettes, les robes de pourpre, le faste d'une litière entourée de tout un cortège, d'immenses privilèges, des bénéfices considérables, un terme assigné à la continence ont pu enrôler! » S. Ambroise, *lettre XVIII*, PL. XVI, 975 (Trad. de LABRIOLLE). — Cf. BOISSIER, *La Religion romaine d'Auguste aux Antonins*, I, 32, 77. — L'existence dans le clergé mithriaque d'une sorte de monachisme, qu'on inférait d'un texte de Tertullien (*de praescriptione hereticorum*, 40), n'est pas prouvée. Cf. la discussion sur le sens du texte : d'ALÈS, *D. A. F. C.* art : *la Religion de Mithra*, col. 583-584; id, d'ALÈS, *Rev. prat. d'Apol.* 1<sup>er</sup> Fév. 1907, p. 519, note 3; — LAGRANGE, *Quelques remarques sur l'Orpheus de M. Salomon Reinach*, Paris, 1910, p. 57-58; Christus, 1913, p. 397. — CUMONT, *Les Mystères de Mithra*, 3<sup>e</sup> éd. p. 170, n° 4.

reté intérieure et morale<sup>34</sup>. Avec le temps cependant celle-ci apparaît dans le paganisme, mais outre qu'elle n'eut jamais cette plénitude d'épanouissement qui ne se rencontre qu'au sein du christianisme, elle n'alla pas jusqu'à la totale abstinence sexuelle et à la virginité.

Nous ne pouvons évidemment retracer ici dans tous ses détails le développement de l'idée de pureté morale dans la conscience païenne. Très avancée dans l'Égypte ancienne, avant le prophétisme juif et la philosophie grecque<sup>35</sup>, inconnue de la civilisation homérique<sup>36</sup>, elle se manifeste en Grèce vers le VI<sup>e</sup> siècle. Des préoccupations morales assez élevées se font jour chez les Sept Sages, qui prêchent la nécessité de lutter contre la volupté<sup>37</sup>, chez Pythagore et ses disciples, qui condamnent résolument l'inceste<sup>38</sup>, chez Xénophane, qui, comme Pythagore et plus tard Platon dans sa *République*, blâme « Homère et Hésiode d'avoir attribué aux dieux tout ce qui chez les hommes est honteux et critiquable, vols, adultères, tromperies récipro-

34. C'est l'idée qu'exprime S. Ambroise à propos des Vestales : *certe ipsis gentilibus inter aras et focos venerabilis solet esse virginitas; et in quibus nulla meritorum est pietas, nulla mentis integritas; in iis tamen carnis virginitas praedicatur. De virginitate*, cap. III, 13. PL. XVI, 269. Il est fort probable que les *κατόχοι* ou *ἐγκατόχοι*, prêtres du sérapéum de Memphis voués au célibat, ne pratiquaient aussi qu'une pureté purement cultuelle. Cf. D. A. F. G. T. I, col. 293-317; article de A. HAMON; LADEUZE, *Etude sur le cénobitisme pachômien*, Louvain, 1898.

35. Cf. le *Livre des Morts*. E. AMELINEAU, *Essai sur l'évolution historique et philosophique des idées morales dans l'Égypte ancienne*, Paris, 1895.

36. Les ascètes de Dodone (*Iliade* XVI, 233-235) se livrent à des austérités pour faire agréer leur culte à Jupiter, mais ne pratiquent pas la continence sexuelle.

37. DIELS, *Die Frag. der Vors.* II, 520; 521, 3; 523, 7.

38. Cf. les textes des doxographes apud DIELS, *op. cit.*, I, 24, 28S et 289.

ques<sup>39</sup>. » Devant le temple d'Esculape à Epidaure, on lisait ce texte : « dans le sanctuaire rempli d'encens, on doit être pur, et la pureté, c'est d'avoir des pensées droites<sup>40</sup>. » Théognis condamne l'adultère<sup>41</sup>, Epicharme écrit cette belle sentence évangélique : « Si tu as l'esprit pur, tout ton corps le sera<sup>42</sup> » et Héraclite proclame que le bonheur n'est pas dans les plaisirs du corps<sup>43</sup>. Chez tous ces auteurs, il est vrai, le problème moral de l'ascèse sexuelle ne se pose pas. On le trouve clairement discuté pour la première fois dans l'œuvre d'Euripide. D'abord, comme Pythagore et Xénophane, il refuse par piété de croire aux adultères des dieux<sup>44</sup>. Puis, sur son théâtre défilent quelques personnages qui font l'éloge de la chasteté ou la pratiquent. Ion, le prêtre d'Apollon à Delphes est chaste<sup>45</sup>; Cassandre est une vierge vouée à Phœbos<sup>46</sup>. On sent qu'Euripide éprouve un certain attrait et même de l'admiration pour les âmes virginales et chastes. « Il y a des hommes — écrit-il<sup>47</sup> — qui aspirent à un amour honnête. Puissè-je être de ceux-là! » Mais cet éloge de la virginité et de la chasteté, effleuré en passant dans ses autres pièces, éclate tout au long dans sa tragédie d'*Hippolyte*. Ce jeune héros proclame hautement sa virginité<sup>48</sup>, se détourne avec violence de Cypris<sup>49</sup> et lance contre la femme d'injurieuses impréca-

39. DIELS, I, pp. 44-45, *Frag.* 1. — p. 48, *Silles*, *Frag.* 11 et 12.

40. *Anthologie Pal. Adespota.* CCXXXIII.

41. Vers 581-582.

42. DIELS I, 94. *Frag.* 26 : καθαρὸν ἂν τὸν νοῦν ἔχῃς, ἅπαν τὸ σῶμα καθαρὸς εἶ. — Cf. *Matt.* VI, 22-23; *Luc*, XI, 34, 36.

43. DIELS I, 62. *Frag.* 4.

44. DIELS, I, 53. *Herc.* 1341.

45. *Ion*, 146-150.

46. *Troyennes*, 253-254.

47. *Sthénébée*, *Frag.* 671.

48. *Hippolyte*, 1100-1101; 1002-1006; 12-14, 73-87.

49. *Ibid.* 99-120.

tions<sup>50</sup>. Une pareille chasteté, orgueilleuse et intransigeante dut paraître bien étrange aux Grecs, et le châtiment qui frappa l'audacieux fut sans doute regardé comme une punition de la Némésis ennemie de tout excès. « Il y a — lit-on dans un fragment<sup>51</sup> — un égal danger à trop fuir Cypris et à trop la poursuivre. » La pensée grecque est là tout entière dans cette formule qui exprime la nécessité de la mesure en toute chose. Sur elle, la prédication intempérante d'Hippolyte ne pouvait avoir d'influence, et si, selon le vœu d'Artémis, les jeunes filles de Trézènes vont dans la suite des âges offrir au héros le tribut de leur douleur et de leurs larmes<sup>52</sup>, leur hommage s'arrêtera là, et elles se marieront comme leurs mères.

Dans les siècles suivants, ces idées morales ne firent que se préciser davantage. On attribua la longévité du sophiste Gorgias à sa vie continente<sup>53</sup> et l'on racontait de Démocrite qu'il s'était crevé les yeux pour ne pas voir les femmes<sup>54</sup>. Quoi qu'il en soit, ses fragments dénotent une doctrine morale assez élevée<sup>55</sup>. Influencé par les Pythagoriciens et le culte des mystères, Platon enseigna le dualisme de l'âme et du corps. Celui-ci est la prison de celle-là, *σωμικτὸν σῆμα*. Le sage ne doit avoir d'autre souci que de se libérer du corps par la purification et de s'élever vers le ciel, lieu d'origine de son âme. Or, un moyen de se purifier est de maîtriser l'amour sensuel<sup>56</sup>.

50. *Ibid.* 616-650.

51. *Frag.* 431.

52. *Hipp.* 1423-1430.

53. *Apud* DIELS, *op. cit.*, p. 547-11.

54. DIELS I, 356-26. — Tertullien (*Apol.* 46) voit dans ce fait une preuve d'incontinence.

55. DIELS, I, 399, *Frag.* 40; *Frag.* 37; I, 416, *Frag.* 171; I, 419, *Frag.* 187; I, 420, *Frag.* 189; I, 423; *Frag.* 207; I, 401, *Frag.* 62, I, 424 *Frag.* 214; I, 427, *Frag.* 235.

56. Dans la *République* (III, 402 e, 403 abc (éd. BURNET IV), Socrate dissertant avec Glaucon sur l'amour des jeunes gens, veut que les

Cependant, toutes ces idées morales que nous rencontrons éparses chez les poètes et les philosophes n'avaient pas pris corps dans un enseignement doctrinal suivi. On le trouve pour la première fois dans le Stoïcisme. Nous avons vu que Zénon et Chrysippe admettaient la communauté des femmes et considéraient la volupté et l'inceste comme choses indifférentes<sup>57</sup>, mais cependant l'idée-mère de la doctrine stoïcienne est la lutte contre la passion regardée comme une inclination exagérée, déraisonnable et contre nature<sup>58</sup>. Comme toutes les morales grecques, la morale stoïcienne pose et résout le problème du bonheur. Celui-ci se confond avec la vertu, et la vertu consiste à vivre conformément à la nature, c'est-à-dire à la raison. Et la vie raisonnable n'est pas autre chose que la lutte de

marques de tendresse données par l'amant à l'objet aimé soient de même nature que celles d'un père à son fils et que rien d'excessif ni de licencieux ne vienne corrompre l'amour du beau et de l'honnête. — Cette idée que, dans la pédérastie, l'amour sensuel doit être évité et que le législateur doit l'interdire, peut avoir été inspirée à Platon par les lois spartiates. Dans sa *République de Sparte* (cap. II, 13), Xénophon nous dit en effet que Lycurgue défendait aux citoyens vertueux, épris des qualités d'un enfant, de rechercher la beauté du corps. « D'où il arriva — raconte-t-il — que ceux des Spartiates qui s'aimaient vivaient aussi chastement entre eux que des pères avec leurs enfants (c'est la parole même de Platon) et des frères avec leurs frères. » Il est vrai qu'il ajoute (cap. III, 14) que certains regardaient ce récit comme une fiction, les lois de beaucoup de villes ne condamnant point l'amour grossier des garçons.

— Dans les *Lois* (VI, 782 d, 783 ab), après avoir constaté que le désir de la propagation de l'espèce est une des trois maladies qui poussent avec une extrême violence l'homme vers le plaisir, il déclare qu'il faut s'arracher à son influence afin de se tourner vers la vertu, et essayer d'en maîtriser l'ardeur « à l'aide de trois puissants remèdes qui sont la crainte, la loi et la droite raison, auxquelles il faut joindre le secours des Muses et des dieux qui président aux combats. »

57. P. 171.

58. ARNIM I, p. 50, 22 n° 205.

la volonté contre la partie sensible, lutte qui doit aller jusqu'à déraciner les appétits inférieurs, afin de réaliser l'ἀπάθεια absolue<sup>59</sup>. La vertu fondamentale du sage stoïcien, qui assure le triomphe de la raison sur la chair, est la tempérance ou σωφροσύνη, vertu complexe — nous dit Andronicus de Rhodes — qui comprend l'austérité, la continence, la frugalité, la modestie, la mesure<sup>60</sup>. Elle suppose naturellement le courage et une grande fermeté d'âme<sup>61</sup>. Cette ἐγκρατεία va-t-elle jusqu'à la chasteté parfaite? Evidemment non, mais il y a dans l'enseignement stoïcien une louable réaction contre la facilité accordée jusque-là par le paganisme à la passion.

Cette réaction s'affirma avec une intensité extraordinaire au premier siècle de notre ère dans la philosophie du juif alexandrin Philon<sup>62</sup> et la diatribe cynico-stoïque. On a dit de Philon qu'il était le premier des Pères de l'Église, L'éloge n'est point mérité, mais il est certain que la morale enseignée par lui témoigne d'une vraie noblesse.

59. Ce mot appartient en propre à l'école stoïcienne. Il manque dans la Bible. Ἀπαθής se trouve deux fois dans S. Paul, appliqué au Christ-mais dans un autre sens. Par sa nature humaine, le Christ est παθητός (soumis à la souffrance) mais par sa nature divine, ἀπαθής — Cf. Ignace, *Ad Ephes.* 7, 2; *ad Polyc.* 3, 2. — De même, ἀταραξία qu'on trouve dans Epicure et qui a le même sens qu'ἀπάθεια ne se rencontre que dans les apocryphes de l'A. T. et dans I *Clem.* 48, 4.

60. *De affectibus liber*, apud ARNIM III, p. 63 sq; *id.* n° 264, p. 64, 22. — Dans la littérature chrétienne, le mot σωφροσύνη signifie : chasteté

61. « L'encratite — lit-on dans un fragment de Sextus (*Adv. Math.* IX, 153, apud ARNIM III, n° 274, p. 67. — *id.* : Plutarque : *de Stoic. repugn.* ARNIM III, n° 297, p. 73; *de virtute morali*, ARNIM III, n° 384, p. 93; Stobée, *ecl.* II, 60, ARNIM III, n° 264, p. 64) n'est pas celui qui s'abstient d'une vieille moribonde, mais celui qui pouvant jouir de Lais ou de Phryné, y renonce. »

62. Il composa ses écrits dans la première moitié du 1<sup>er</sup> siècle après Jésus-Christ. Cf. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*; MARTHA, *Les Moralistes sous l'Empire Romain*, *Introd.* V; DUFOURCO, *L'avenir du Christianisme*, II, 47.

Cette morale a sa source dans une conception pessimiste de l'univers. Certaines expériences morales, l'influence évidente de théories métaphysiques qui représentaient la matière comme imparfaite, et de théories orphiques pour qui l'union de l'âme avec le corps est la cause de l'impureté et du mal<sup>63</sup>, l'ont amené à conclure que l'homme est mauvais par nature. Le péché est inné en lui, collé pour ainsi dire à sa substance<sup>64</sup>. La forme de ce péché est le plaisir sensuel, mal principal d'où découlent les passions et les vices. Le but de l'homme est donc de renoncer à ce plaisir sensuel, de lutter contre le corps et la passion. Si la devise de l'athlète est : tout pour le corps, celle du philosophe doit être : rien pour le corps. « Le philosophe, amant du beau — dit-il<sup>65</sup> — donne ses soins à l'âme qui vit en lui; il ne tient pas compte du corps qui est un vrai cadavre, visant seulement à ce que cette chose mauvaise, ce cadavre lié à elle ne fasse pas tort à la partie la meilleure, à l'âme. » La vertu principale n'est pas la piété ou la justice, mais la tempérance ou la continence, *l'ἐγκράτεια*<sup>66</sup> et celle-ci s'acquiert par une série d'efforts qui constituent l'ascèse. Chacun lutte selon ses forces et réalise plus ou moins le progrès moral. Au-dessus du méchant qui reste enchaîné dans ses passions, il y a l'homme en progrès, le *προκόπτων* qui pratique des vertus partielles et la modération des passions, la *μετροπάθεια*, et au-dessus de lui, l'être parfait, le *τέλειος* dont la vertu est complète et qui atteint à l'idéal de la sagesse absolue, l'*ἀπά-*

63. *Qu. in Genes.* I, 45, 30 et IV, 157, 365 — *De congr. erg. gr.* 84.

64. *Vita Mos.* II, 147 — *συμψύε.* — *Quest. in Genes.* II, 54; IV, 157 365.

65. *Commentaire allégorique des saintes lois*, I, III, XXII, 72. Cf. cette comparaison de l'athlète et du philosophe, chez : *Dion Chrys. Or.* 8. ch. IV, XII; *Sénèque, epist.* 88, 17.

66. *De Abr.* 103. — *De praem. sacerdot.* 3. II, 235.

9312, gage du bonheur véritable<sup>67</sup>. Moïse fut le sage parfait, parce qu'il ne s'arrêta pas à la métriopathie comme Aaron, mais qu'il parvint à l'apathie<sup>68</sup>.

Dans cet enseignement de Philon on trouve manifestement les traces de la diatribe ou prédication populaire cynico-stoïcienne qui fleurit au cours du premier siècle de notre ère et qui traitait de préférence des sujets pratiques de morale courante<sup>69</sup>. Ses principaux représentants furent Dion Chrysostome, Sénèque, Épictète et Musonius, dont les idées présentent avec celles de Philon des ressemblances frappantes<sup>70</sup>. Nous avons vu<sup>71</sup>, que Musonius comme Philon blâme la brutalité de la pédérastie, l'adultère, l'exposition des enfants et l'avortement, et que, comme lui, il n'autorise les relations sexuelles que dans le mariage et en vue de la procréation. Mais en somme, dans cet enseignement de la diatribe, si l'on trouve de belles pensées et de beaux préceptes sur la pureté morale et la nécessité de s'élever au-dessus de la vie des sens, on ne rencontre aucun conseil en faveur de la virginité, pas même chez Sénèque et chez Épictète qui se bornent, à propos de la continence, à des conseils de modération<sup>72</sup>.

67. *Comment. all. S. L.* I. II, XXV, 102.

68. *Ibid.* I. III, XLV, 132; 129; — I. III, XLVI, 134-135; XLVIII, 140; XLIX, 144.

69. Cf. Cicéron, *Tusc.* III, 81; Sénèque, *epist.* 95, 54; 94.

70. WENDLAND — *Philo und die kyn. — stoische Diatribe*, Berlin, 1895, — a montré le parallélisme-parfois littéral entre les fragments de Musonius et certains passages de Philon.

71. Cf. p. 55 et note 27; pp. 56-57.

72. Dans ses lettres à Lucilius, Sénèque aime à rappeler que ses maîtres Sotion et Attale prêchaient la lutte contre la sensualité, et lui-même recommande à son disciple « la double continence, celle qui respecte autrui et celle qui se respecte elle-même » (éd. OTTO HENSE, I. XVIII. 108; 17-19; 14-15; I. III, XV, 2; I. V, 49, 12) — Épictète lui aussi donne des recettes pratiques pour lutter contre le plaisir et va même jusqu'à étendre aux désirs et pensées du cœur le devoir de la pureté

Vers la fin du II<sup>e</sup> siècle, se produisit un nouveau progrès de l'ascétisme dans la société païenne, progrès qui fut singulièrement favorisé par la pénétration des religions orientales. Peu à peu en effet, grâce surtout à la prédication cynique et néopythagoricienne, un idéal de sainteté s'est formé dans les esprits. On en vient à croire que la pureté morale est nécessaire non seulement pour sauvegarder le respect de sa dignité d'homme, mais, pour assurer le salut de l'âme dans l'autre vie, et ce salut se prépare dès ici-bas par l'union à Dieu, qui s'obtient avant tout par la

(ed. SCHENKL : *Frag.* 4, p. 463; *Frag.* 12, p. 488; p. 278; p. 448-449; p. 451, c-34; p. 229, l. III, 7, 21; l. II, 23, 12, p. 193; l. IV, 11, p. 388-394).

Cf. A. BONHOEFFER, *Epiktet und das neue Testament*, Giessen, 1911 — Mais, ni Sénèque, ni Epictète — sauf pour son prédicateur cynique, cf. pp. 205-207 — ni Marc-Aurèle qui enseigne comme eux la lutte contre les sens (*Pensées*, l. XII, 1; l. VII, 66; l. IX, 7, etc.) n'allèrent jamais jusqu'à faire une loi de la continence parfaite. — Toutefois, il semble qu'à l'époque de Philon, quelques communautés d'ascètes des deux sexes s'étaient formées près d'Alexandrie, dans la contrée du lac maréotique et pratiquaient, entre autres exercices ascétiques, l'abstinence sexuelle la plus rigoureuse. On leur donnait le nom de Thérapeutes. Leur genre de vie nous est connu uniquement par un ouvrage, le *περὶ βίου θεωρητικοῦ* ou la *Vie contemplative*. Il est impossible d'établir sûrement l'authenticité de ce traité attribué par plusieurs à Philon, mais en admettant qu'il lui appartînt et qu'il ne fût pas une pure fiction où il exprimât son idéal ascétique, ces communautés ne furent certainement qu'une exception temporaire, et la magnifique efflorescence du monachisme catholique au IV<sup>e</sup> siècle, ne leur est en rien redevable.

Cf. CONYBEARE, *Philo, About the contemplative Life*, Oxford, 1895; — BRÉHIER, *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 321-324. — BATIFFOL, *Le christianisme et le monde antique*, *Revue du Clergé Français*, 1<sup>er</sup> sept. 1911, p. 517. — H. ACHELIS, *Virgines subintroductae*, pp. 29-33 et 62. — DUCHESNE, *H. A. E.* II, 486, 487 : « J'ai déjà dit que l'ascétisme n'est pas une spécialité du christianisme, qu'on le rencontre avant lui et en dehors de lui, en certaines sectes religieuses ou philosophiques. Les Thérapeutes de Philon, si le livre « De la vie contemplative » est bien de lui, sont des ascètes juifs, vivant en communautés. »

libération du corps, en particulier par la continence sexuelle. Or, ces pratiques libératrices étaient surtout en honneur dans les religions orientales, qui, vers la fin du <sup>II</sup><sup>e</sup> siècle, avaient achevé d'envahir le monde romain, et c'est à elles que beaucoup de païens qui ne connaissent pas encore le christianisme ou répugnent peut-être de s'y agréger, vont demander le secret de leur rédemption. Les principales de ces religions orientales se rattachaient aux cultes de Sérapis et d'Isis, de Cybèle et d'Attis, des Baals syriens, de Sabazius et de Mithra. Malgré certaines pratiques extérieures grossières et obscènes, elles proposaient à leurs fidèles un idéal cathartique, mais aucune plus que la religion de Mithra. « L'idéal de pureté parfaite — écrit Farnell <sup>73</sup> — distingue les mystères persiques de ceux de tous les autres dieux orientaux. Sérapis est le frère et l'époux d'Isis, Attis l'amant de Cybèle; tout Baal syrien est accouplé à une parèdre, Mithra vit seul; Mithra est chaste, Mithra est saint, et, à l'adoration de la nature féconde, il substitue une vénération nouvelle pour la continence. » Ces religions prétendaient effacer les impuretés de l'âme par des cérémonies cultuelles, par l'abstinence et la continence, et promettaient ensuite une immortalité bienheureuse. D'où leur succès auprès de ceux des Romains que l'immoralité du paganisme finissait par révolter <sup>74</sup>.

Ce développement de l'idée de pureté dans le paganisme,

<sup>73</sup>. *Evolution of Religion*, p. 27.

<sup>74</sup> FRANZ CUMONT, *Les Religions orientales dans le Paganisme romain* p. 68 : « Les clergés d'Isis et de Cybèle trouvèrent dans les femmes leurs adeptes les plus ferventes et les plus généreuses, leurs propagandistes les plus passionnées, tandis que Mithra groupait presque exclusivement autour de lui les hommes auxquels il imposait une rude discipline morale. Toutes les âmes enfin étaient conquises par les promesses d'une purification spirituelle et les perspectives infinies d'une félicité éternelle. »

dont nous venons de retracer les grandes lignes, n'est évidemment pas comparable à celui qui se manifesta dans l'Église chrétienne dès le début et qui aboutit à la prédication officielle de la virginité, à l'institution du célibat et du monachisme. Il y a d'ailleurs entre l'ascèse païenne et l'ascèse chrétienne une différence essentielle. Dans l'ἐγκράτεια, les philosophes ne voient qu'un moyen d'assurer à la raison la domination sur la partie sensible et de réaliser ainsi la sérénité de l'âme, tandis que les chrétiens la considèrent avant tout comme le chemin de l'union à Dieu. Elle ne vaut que si elle est pratiquée par amour pour lui — disait Clément d'Alexandrie<sup>75</sup> — et rien que cela donne raison à S. Jean Chrysostome quand il affirme que « la vie ascétique<sup>76</sup> a sa racine dans la foi chrétienne<sup>77</sup>. » La Virginité

75 *Strom.* III, V. PG VIII, 1153. Εἰ μὴ δὲ ἀγάπην γίνοιτο τὴν πρὸς τὸν θεόν. Il reconnaît que l'ἐγκράτεια des philosophes, celle de la langue, des désirs sensuels etc. est une vertu, mais l'ἐγκράτεια qui « a pour objet la connaissance et la gloire de Dieu est beaucoup plus auguste et plus puissante. » *Strom.* I, 5. PG. VIII, 724. — De même, ailleurs — *Strom.* VII, 12. PG. IX, 497 — il dit que seule l'ἐγκράτεια « qui repose sur la foi, l'évangile et la crainte de Dieu, est le principe de la gnose [chrétienne] et la force de propulsion qui entraîne au mieux et au parfait. » — On a souvent comparé — cf. en particulier E. DE FAYE, *Clément d'Alexandrie*, p. 275 sq — l'ἀπάθεια du gnostique des *Stromates* à celle du Stoïcien. Il est vrai qu'elle consiste comme la seconde dans la suppression radicale de la partie sensible, le gnostique chrétien ayant pour objet de devenir ἄσυχρος. Toutefois, il y a entre les deux enseignements une différence fondamentale. Le stoïcien condamne la passion comme contraire à la raison, et le gnostique de Clément comme un péché qui indispose Dieu. La notion d'ascèse, d'intellectuelle est devenue morale, comme chez tous les philosophes chrétiens.

76. Le mot *ascète* appliqué aux chrétiens se rencontre pour la première fois dans le *Pédagogue* de Clément d'Al. I, VIII, PG. VIII, 317. Ce même nom d'ἄσκησις est formellement utilisé par Origène pour désigner une catégorie de chrétiens continents. *In Jerem. Homil.* XIX, 7. PG. XIII, 518.

77. *Adv. oppugn. vit. monast.* II, 2. PG. XLVII, 333.

vient de la Croix et de Jésus-Christ<sup>78</sup> qui est né d'une vierge. « Grâce à la croix<sup>79</sup>, la nature humaine le dispute à la condition angélique; grâce à la croix, la virginité habite sur la terre, car, depuis qu'un Dieu né d'une vierge a paru dans le monde, l'homme a connu la pratique de cette vertu. » Les anciens l'avaient jugée impraticable<sup>80</sup>, mais la fleur de la virginité ayant germé, elle s'est épanouie dans sa plénitude. Ce principe une fois posé, voyons comment Chrysostome va le prouver.

Je ne vois pas qu'il se soit servi expressément de l'argument cher à la plupart des Pères, à savoir que la virginité a sa première origine dans l'exemple que le Seigneur lui-même avait donné d'une vie pure et virginale<sup>81</sup>, mais il est évident que cet argument est virtuellement contenu dans sa démonstration. Il invoque d'abord l'enseignement de la naissance miraculeuse du Christ. Il devait à sa dignité de Dieu de faire dans le monde une entrée plus auguste que la nôtre, une entrée vraiment royale<sup>82</sup>. Il est donc né d'une femme qui est demeurée vierge et cette naissance,

78. Tertullien, dans son *Apologeticum*, 9. PL. I, 326-327, déclare aux païens que la chasteté a son origine dans l'évangile et célèbre la virginité qui donne à des enfants la sagesse des vieillards : Nos ab isto eventu, diligentissima et fidelissima castitas sepsit... Quidam multo securiores totam vim huius erroris virgine continentia depellunt, senes pueri.

79. *De cruce et latrone*, Homil. II, 1. PG. XLIX, 407.

80. *De poenitentia*, Homil. III, 3. PG. XLIX, 296.

81. Les Apôtres ont une haute idée de la parfaite chasteté de leur Maître et l'on voit qu'ils sont surpris de le trouver parlant seul avec la Samaritaine (*Ioann.* IV, 27) — Cf. Tertullien, *de Monogamia* III, PL. II, 932 : « Le Seigneur lui-même a ouvert aux eunuques le royaume des cieux, étant eunuque lui-même. C'est à son exemple que l'Apôtre demeuré vierge, préfère la continence. » — Méthode d'Olympe, qui appelle Jésus ἀρχιπαρθένος déclare — *Conv. or.* I, 5. PG. XVIII, 45 — qu'il faut honorer la virginité à l'exemple du Christ qui a conservé sa chair incorruptible.

82. *In cap. XXV Genes.* Homil. XLIX, 2. PG. LIV, 446.

en dehors des lois de la nature est le plus magnifique éloge de la virginité, en même temps qu'un argument en sa faveur<sup>83</sup>. Il invoque ensuite l'enseignement de la prédication du Maître. Jésus procéda progressivement avec la plus extrême réserve. Sans être défavorable au mariage, son but est bien d'amener les âmes à la virginité, mais il ne le dévoile pas sans précautions. Sans doute, il voudrait que tous fussent vierges, comme il le dira plus tard, par la bouche de S. Paul (I Cor. VII, 7)<sup>84</sup>, mais il s'agit d'une vertu délicate et difficile, et il craint de paraître l'imposer. Or, elle est de conseil, non de précepte, et la prudence demande que, sur cette question, on ne prenne pas 'les devants'<sup>85</sup>. Comment Jésus va-t-il donc agir? Au début de son ministère public, devant des âmes encore mal préparées à l'idée austère de la virginité, il se contente de glorifier la pureté du cœur. Il le fait en termes magnifiques dans son Sermon sur la Montagne. D'abord, l'homme poursuivant fatalement le bonheur, il affirme que celui-ci ne peut se réaliser complètement que dans la pureté : « Bienheureux ceux qui ont le cœur pur! » (Matt. V, 8), et à ce propos, S. Jean Chrysostome s'écrie<sup>86</sup> : « Qu'est-ce donc que le bonheur? Ce n'est point se remplir le ventre, vivre à des tables de sybarites, ni entretenir commerce avec de belles femmes, en se vautrant comme des pourceaux dans la fange du vice. Ce ne peut être que la chasteté selon l'admirable parole évangélique. » Ensuite, le Maître proclame que cette pureté est seule capable d'as-

83. *De futurae vitae deliciis* 4. PG. LI, 350. — S. Ambroise lui aussi affirme que la virginité est une création du Christ, fils de Vierge et lui-même demeuré vierge. *De virginibus*, l. I, II, 21, 22. PL. XVI, 191-192, 194-195.

84. *Περὶ παρθενίας* 2. PG. XLVIII, 535.

85. *Ibid.* 13. PG. XLVIII, 542-543.

86. *Adv. oppugn. vitae monasticae* II, 9. PG. XLVII, 346.

surer à l'homme la vision béatifique, couronnement suprême du bonheur. « Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, parce qu'ils verront Dieu! » Si la pureté — dit Jean<sup>87</sup> — n'est pas la seule vertu nécessaire, elle est cependant la plus nécessaire au salut. Sans elle, la foi même ne sert à rien<sup>88</sup>. Mais, il y a pureté et pureté, et celle que prêche Jésus ne se borne pas aux actes : elle s'étend jusqu'aux désirs et aux pensées, selon la parole qu'il prononce dans le même discours (*Matt.* V, 28) : « Celui qui aura regardé une femme avec un mauvais désir, a déjà commis l'adultère dans son cœur. » — « Ainsi — conclut Chrysostome<sup>89</sup>

87. *In Matt. Homil.* XV, 4. PG. LVII, 227-228.

88. *Adv. oppugn. vit. monast.* I, 6. PG. XLVII, 327 : Καὶ τί τῆς πίστεως ὄφελος, εἰπέ μοι, βίου μὴ ὄντως καθαροῦ.

89. *In Matt. Homil.* XVII, 1. PG. LVII, 255-256.

Cette pureté de cœur recommandée avec instance fait le fond de l'enseignement moral de tous les écrivains ecclésiastiques des premiers siècles. Dans la *Didaché* (III, 3; V, 1; II, 1, 2; I, 2, 4), suivre le chemin de la mort, c'est pratiquer l'adultère et la fornication, caresser de mauvais désirs et parler un langage obscène; suivre le chemin de la vie, c'est fuir l'adultère, la pédérastie, la fornication et s'abstenir de convoitises charnelles. — La doctrine du Pseudo-Barnabé (XX, 1; XIX, 4; XIX, 8; X, 6-9; II, 2 — apud HEMMER et FUNK (T. I) est présentée en termes identiques. — Cf. de même : Clément de Rome (*Lettre aux Cor.* XXX, 1, 3; XXV, 1-2; XXXVIII, 2; LXII, 2; LXIV) l'*Homélie* du n<sup>e</sup> s. (XVII, 3; XII, 2, 5, 6; X, 3; IV, 3; VIII, 4-6; XV, 1) qui, elle aussi, fait de la pureté une condition sine qua non du salut. S. Ignace d'Antioche (*ad Ephes.* X, 3; *ad Philad.* VII, 2;) le Pseudo-Ignace (*ad Philipp.* XIII, 2, apud FUNK, T. II, 120) qui fait allusion à la récompense éternelle réservée à la chasteté; S. Polycarpe (*ad Philipp.* V, 3) — Hermas, qui dans son *Pasteur* a mis puissamment en relief cette idée que la pureté parfaite doit pénétrer le fond même de nos pensées, et que le salut est un fruit de la continence (Vision I, 1, 2, 8; I, 11, 4; Vision II; III, 2; Vision III, VIII, 4). — Tous ces moralistes n'oublient pas de rattacher leur doctrine à l'enseignement de Jésus-Christ. « Ceux qui, d'après la loi humaine — dit S. Justin (*I Apol.* XV, 5 — Il cite : *Matt.* V, 28, 29, 32; XVIII, 9; *Marc.* IX, 46; *Luc* XVI, 18) — contractent un double mariage et ceux qui regardent une femme pour la convoiter sont également

— Jésus-Christ n'est pas venu seulement pour empêcher qu'on ne déshonore son corps par des actions criminelles, mais encore pour établir la pureté de l'âme, en lui interdisant les mauvais désirs. Comme c'est dans le cœur que nous recevons la grâce du S. Esprit, c'est aussi le cœur qu'il purifie le premier. »

Dans cette prédication de la pureté, le Seigneur n'a pas soufflé mot de la virginité. Pour cela, il attend que ses disciples l'interrogent.

Selon Jean <sup>90</sup>, Jésus n'aurait tant insisté sur l'indissolubilité du mariage que pour en faire trouver le joug odieux et pousser ainsi indirectement ses auditeurs à la virginité. Il avait dit à ses apôtres : « Je vous déclare que quiconque renvoie sa femme, si ce n'est en cas d'adultère, et en épouse une autre, commet l'adultère, et que celui qui épouse celle qu'un autre a quittée, commet l'adultère. » (*Matt.*, XIX, 9). Troublés, les apôtres lui disent : « Mais si telle est la condition d'un homme qui a une femme, il n'est pas avanta-

coupables devant notre Maître, qui condamne non seulement l'adultère, mais l'intention de l'adultère, car les pensées comme les actes sont connues de Dieu. » — C'est ce souci de la pureté intérieure qui faisait dire à Clément d'Al. (*Strom.* III, 7. PG. VIII, 1161 et 1. PG. VIII, 1104) que la continence chrétienne est supérieure à celle des Gentils, parce qu'au delà des actes extérieurs, elle va jusqu'à l'intention.

S. Jean Chrysostome trouve aussi des accents éloquents pour chanter la dignité de l'âme qu'il compare au musicien dont le corps est la lyre, au pilote qui dirige le navire, au cocher qui conduit le char, et qui façonne le corps à son image, et il flétrit avec vigueur ceux qui « la jettent pour ainsi dire aux chiens, c'est-à-dire aux pensées criminelles. » Cf. *Expositio in Psalmum XLVIII*, 7. PG. LV, 233; *Homilia in Psalmum CXLV*, 3. PG. LV, 522; *Homilia, De angustia porta et in orationem dominicam* 1. PG. LI, 41; *De pœnitentia*, *Homil.* II, 2. PG. XLIX, 286; *In cap. V Genes. Homil.* XXI, 6. PG. LIII, 184.

<sup>90</sup>. *In Matt. Homil.* LXII, 2-3. PG. LVIII, 598-599.

geux de se marier » (*Matt.*, XIX, 10). Ils trouvaient, en effet insupportable la loi qui les obligeait de garder malgré tout dans leur maison une femme vicieuse. Jésus ne leur répondit pas que leur conclusion était logique, de peur de paraître leur imposer le célibat, mais il dit seulement : « Tous ne sont pas capables de cela, mais ceux-là uniquement qui en ont reçu le don » (*Matt.*, XIX, 11). Puis, il propose l'apologie des eunuques (*Matt.*, XIX, 12)<sup>91</sup>. Cependant, il ne veut pas faire une loi de la virginité. « Celle-ci n'est pas une carrière où tous les hommes soient tenus de courir; c'est une lice à part où se livrent des combats d'un ordre supérieur; ceux qui s'y rendent, y montrent avec avantage leur grande âme; ceux qui refusent d'y entrer peuvent compter sur l'indulgence du Maître »<sup>92</sup>. Pourquoi n'en a-t-il pas fait un précepte? Parce que c'est une vertu difficile en soi. « Le Christ, descendu des cieux pour faire de nous des anges, n'a pas osé nous ordonner la virginité, ni faire une loi de cette vertu. Il a fait une loi de mourir : qu'y a-t-il de plus rude, cependant? Il a fait une loi de porter constamment sa croix. de faire du bien à ses ennemis, il n'a pas fait une loi de la virginité »<sup>93</sup>. Elle ne peut être pratiquée que par une élite. Aussi, quand le Christ en parle, son langage revêt-il une forme particulière. Il ne dit pas : que tout le monde marche dans cette voie, mais : que celui qui peut entendre

91. Περὶ παρθενίας 13. PG. XLVIII, 542-543.

92. *De pœnitentia* Homil. VI, 3. PG. XLIX, 318 — *Id* : S. Cyprien : Nec hoc iubet Dominus, sed hortatur; nec iugum necessitatis imponit; quando maneat voluntatis arbitrium liberum. *De habitu virginum*, XXIII, PL. IV, 463 — Clem. Al. : ἐφ' ἡμῶν εἶναι καὶ οὐκ ἐξ ἀνάγκης, κατὰ κώλυσιν ἐντολῆς, ἥτοι τὴν ἐγκράτειαν ἢ καὶ τὸν γάμον. *Str.* III, 9. PG. VIII, 1168.

93. *Epist. ad Olympiadem* II, 7. PG. LII, 563.

entende ! (*Matt.*, XIX, 12)<sup>94</sup>. Ce qui n'empêche pas qu'en opposant les sujétions désagréables du mariage à la liberté et à la grandeur du célibat, Jésus attirait invinciblement ses disciples vers cet état.

S. Jean Chrysostôme retrouve la même façon d'agir chez S. Paul. Comme le Maître, ce dernier veut faire naître dans les âmes le désir de la vie parfaite, et comme lui, il se sert de la méthode indirecte : étaler avec complaisance les mille tribulations de la chair et la servitude du mariage, et laisser aux fidèles le soin de tirer eux-mêmes la conclusion : alors, il est préférable de ne pas se marier. Jean rappelle que celui qu'il nomme dans son *περὶ παρθενίας*, le *Législateur de la Virginité*<sup>95</sup>, donna l'exemple de la chasteté parfaite, comme le prouvent les paroles de l'Apôtre lui-même aux Corinthiens : « Je veux que tous les hommes soient comme moi » (*I Cor.*, VII, 7), et : « Je dis aux célibataires et aux veuves qu'il est bon pour eux de rester comme je suis » (*I Cor.*, VII, 8)<sup>96</sup>. Cependant, comme Jésus, Paul se montre d'une extrême réserve sur la question de la virginité. Il attend lui aussi qu'on l'interroge. Un jour, l'occasion se présente. La communauté chrétienne de Corinthe lui demande ce qu'il faut penser de la légitimité du mariage et de la virginité. S. Jean la félicite en passant de cette démarche spontanée, qui prouve quel progrès avait fait parmi ses membres l'idée de la perfection chré-

94. *Contra eos qui subintr. habent virg.* 5. PG. XLVII, 501; — *Id* : *Adv. oppugn. vit. mon.* III, 14. PG. XLVII, 374-375; *In Matt. Homil.* LXXVIII, 1. PG. LVIII, 711; *In Matt. Homil.* LXII, 3. PG. LVIII, 599-600. — *Περὶ παρθενίας* 41 — PG. XLVIII, 563-565.

95. *Περὶ παρθενίας* 7. PG. XLVIII, 538 : ὁ τοῦ τῆς ἀθλήσεως ταύτης νόμος διαταξαμένος.

96. *Περὶ παρθενίας* 41. PG. XLVIII, 564 — Clément d'Al. interprétant de travers deux textes de S. Paul, *Ad Philipp.* IV, 3 et *I Cor.* IX, 5, 12, prétend que S. Paul fut marié (*Strom.* III, 6. PG. VIII, 1156-1157) — Eusèbe, *H. E. L.* III, XXX, 1, cite ce passage.

tienne<sup>97</sup>. Mais comment — se demande-t-il — comprendre la conduite de Paul, qui ne leur avait encore fait aucune instruction sur la virginité? Rien n'est plus facile. D'abord, il attendait que ces nouveaux chrétiens eussent acquis une certaine notion et un certain désir de cette vertu; ensuite, il voulait leur montrer par son silence la difficile grandeur de la virginité qu'on ne conseille qu'aux âmes plus avancées; enfin, il suivait, en agissant ainsi, l'exemple de son Maître<sup>98</sup>.

Mais la question est posée. Comment Paul va-t-il la résoudre? Son but est certainement d'amener les Corinthiens à un état plus parfait, mais il n'en glisse que quelques mots, craignant qu'une instruction trop longue n'effraye par sa sévérité des volontés encore timides<sup>99</sup>. Il ne présente le mariage que comme un moyen de réprimer la concupiscence et d'éviter le vice, afin que ses lecteurs, comprenant qu'il est conseillé non comme un état meilleur, mais seulement comme un frein à la violence des passions, en rougissent de honte et embrassent la virginité<sup>100</sup>. Toutefois, comme ce motif risque de faire une bien faible impression sur la plupart, Paul a recours à un moyen plus efficace. Il expose avec force les lois tyranniques du mariage. Il y a, dans son enseignement, une gradation habile, que S. Jean Chrysostome signale avec admiration en quelques mots<sup>101</sup>. Paul commence par faire rapidement l'éloge de la continence : « il est avantageux à l'homme de ne s'approcher d'aucune femme » (I Cor., VII, 1). Puis, il souligne la servitude du mariage : « que chaque homme vive avec sa femme, et chaque femme avec son mari.

97. *Περὶ παρθενίας*; 12. PG. XLVIII, 542.

98. *Ibid.* 13. PG. XLVIII, 542-543.

99. *Ibid.* 27. PG. XLVIII, 551-552.

100. *Ibid.* 41. PG. XLVIII, 563; *id.* : 27 et 33. PG. XLVIII, 552, 555.

101. *Ibid.* 29. PG. XLVIII, 553; *id.* 28 et 33. PG. XLVIII, 552, 555.

Que le mari rende à sa femme ce qu'il lui doit, et la femme ce qu'elle doit à son mari. Le corps de la femme n'est point à ellè, mais à son mari; de même, le corps du mari n'est point à lui, mais à sa femme » (I *Cor.*, 2, 3, 4). Enfin, il glisse son insinuation sur la pratique de la continence : « ne vous refusez point l'un à l'autre, si ce n'est d'un mutuel consentement, pour un temps, afin de vaquer à la prière » (I *Cor.*, VII, 5)

Jésus — dit Jean <sup>102</sup> — n'avait pas livré toute sa pensée à ses apôtres. Il s'était dérobé derrière cette formule dilatoire : « Que celui qui veut entendre, entende » (*Matt.*, XIX, 12). Paul donne aux Corinthiens une réponse plus précise : « Au sujet de ce que vous m'avez écrit, il est avantageux à l'homme de ne s'approcher d'aucune femme » (I *Cor.*, VII, 1). Tel est — dit-il — le principe de Paul, et voici comment il le démontre. Il ne prouve pas que le célibat est un bien, d'une manière directe, en soulignant ses avantages propres, mais indirectement, en montrant qu'il affranchit des ennuis du mariage <sup>103</sup>. « Si une vierge se marie, elle ne pèche pas, mais elle éprouvera les tribulations de la chair » (I *Cor.*, VII, 28). — « Par cette simple parole — écrit Jean <sup>104</sup> — il laisse aux auditeurs le soin de repasser dans leur esprit les douleurs de l'enfantement, les soins de la maternité, les inquiétudes, les maladies, les morts prématurées, les brouilles, les querelles, la soumission à mille caprices, la responsabilité dans les fautes d'autrui, les chagrins sans nombre appesantis sur une seule âme. » — Un autre grave inconvénient du mariage, signalé par S. Paul, est l'immense difficulté de garder la continence. Enchaînés l'un à l'autre, les époux

102. Περὶ παρθενίας 13. PG. XLVIII, 542-543.

103. *Expositio in Psalmum CXXVII*, 3. PG. LV, 369.

104. *De libello repudii* II, 4. PG. LI, 223.

deviennent de véritables esclaves, n'ayant plus la liberté de leurs mouvements<sup>105</sup>. Il suffit que l'un des deux époux ne consente pas à la continence, même momentanée, et la voilà rendue impossible (I Cor., VII, 5)<sup>106</sup>. Passer outre, c'est pousser l'autre au vice et s'exposer à un châtiment plus grave que le sien<sup>107</sup>. Il s'ensuit qu'à tous points de vue, le mariage est la plus dure des servitudes, d'autant plus qu'il est indissoluble<sup>108</sup>. « Ce n'est pas moi — dit S. Paul — mais le Seigneur qui fait aux époux ce commandement : que la femme ne se sépare point de son mari. Si elle s'en sépare, qu'elle demeure sans se marier, ou qu'elle se réconcilie avec son mari. Que le mari, de même, ne renvoie pas sa femme » (I Cor., VII, 10, 11). Même, toute plainte reste interdite aux époux, parce qu'ils ont agi en connaissance de cause et librement<sup>109</sup>. Plus loin, il dit encore : « Êtes-vous liés avec une femme, ne cherchez point à vous délier » (I Cor., VII, 27). — Il affecte de nommer le mariage un lien et une chaîne, pour en symboliser les duretés. En effet, parce que la plupart n'y courent que comme à un état de vie plus facile, il déclare que les époux sont de véritables esclaves<sup>110</sup>.

Paul avait donc raison de dire : « Il est avantageux à l'homme de ne s'approcher d'aucune femme » (I Cor., VII, 1), comme les Apôtres avaient raison de s'écrier : « Si telle est la condition des époux, il n'est pas bon de se marier » (Matt., XIX, 10). Cette exclamation était comme le cri d'une âme qui comprend tout ce que l'union conjugale apporte avec elle d'entraves et de difficultés<sup>111</sup>. Mais est-il!

105. Περὶ παρθενίας 28 et 41. PG. XLVIII, 552, 563, 565.

106. *Ibid* : 47, 570.

107. *Ibid* : 48, 570-571.

108. *Ibid* : 28, 552.

109. *Ibid* : 41, 564.

110. *Ibid* : 47, 570.

111. Περὶ παρθενίας 32, PG. XLVIII, 555.

possible d'y échapper? Oui, sans doute, et l'Apôtre indique deux moyens. A l'usage de ceux qui sont mariés, il dit : « que ceux qui ont des épouses soient comme s'ils n'en avaient pas » (I *Cor.*, VII, 29). Cela ne veut pas dire qu'il faut rompre le mariage déclaré indissoluble, mais travailler à rendre son joug moins dur, en se réservant quelque liberté, par la pratique temporaire de la continence et le retranchement des mille superfluités du mariage<sup>112</sup>. Quant à ceux qui sont encore célibataires, Paul propose un moyen plus sûr, le moyen préventif : « N'avez-vous point de femme, ne cherchez point à vous marier » (I *Cor.*, VII, 27). C'est ainsi — ajoute Chrysostome<sup>113</sup> — que l'Apôtre atteint pleinement son but, qui est de montrer que la virginité, en apparence impossible, est en réalité, plus facile que le mariage. « Elle vous paraît pénible — semble-t-il dire — eh bien ! je vous engage à l'embrasser, parce qu'elle est plus douce et plus aisée que le mariage, et, comme je souhaite votre bonheur, je désire que vous viviez tous dans la continence »<sup>114</sup>.

Mais S. Jean Chrysostome prévoit une objection. Il entend des esprits élevés lui dire : la virginité n'a-t-elle donc pour but que d'épargner aux hommes des ennuis matériels? Cet avantage est-il vraiment proportionné à la grandeur et à la difficulté de cette vertu?<sup>115</sup> « Paul — dit-il<sup>116</sup> — ne nous parle que de l'exemption des misères humaines. « Je crois que la virginité est un bien, parce qu'elle nous délivre des maux de la vie présente » (I *Cor.*, VII, 26). Il ajoute : « si une jeune fille se marie, elle ne

112. *Ibid* : 74, 587-588.

113. *Ibid* : 48, 570; et 49, 571-573.

114. *Ibid* : 49, 573.

115. *Ibid* : 48, 571.

116. *Ibid* : 49, 571.

pèche point, mais elle souffrira des tribulations dans la chair » (I Cor., VII, 28). Entendez-vous ce silence complet et absolu sur tout motif spirituel et divin, et cette double omission de toute récompense céleste? Bien plus, dans toute la suite de son épître, nous retrouvons toujours cette même absence de pensées religieuses. On dirait qu'il n'envisage et n'estime que les choses de la terre. « Le temps est court — dit-il (I Cor., VII, 29) — et au lieu de conclure : je désire donc que vous en profitiez pour vous assurer dans le ciel la gloire et les honneurs de la virginité, il se contente de dire : je désire que vous soyez sans inquiétude » (I Cor., VII, 32).

Jean, dans un passage de l'exposition sur le psaume CXXVII, semble admettre le bien-fondé de l'objection. « Quand il traite de la virginité — écrit-il <sup>117</sup> — S. Paul ne dit mot des récompenses réservées à ceux qui la garderont, mais il parle simplement de l'affranchissement des ennuis du mariage. » Pour expliquer cette attitude, il fait une triple réponse. Premièrement, il faut voir à qui l'Apôtre parlait. C'était aux Corinthiens, c'est-à-dire à des chrétiens encore peu affermis dans la foi. « Voilà pourquoi il n'allègue, pour les éloigner du mariage et les porter à la virginité, que des motifs tirés d'intérêts humains et terrestres. Il n'ignorait pas, en effet, que ces motifs seraient puissants sur des esprits peu élevés et sur des cœurs attachés aux choses sensibles » <sup>118</sup>. Si l'on oppose à la conduite

<sup>117</sup>. *Expositio in Psalmum CXXVII*, 3. PG. LV, 369 — *Id* : *In Matt. Homil.* XV, 3. PG. LVIII, 226-227.

<sup>118</sup>. *Περὶ παρθενίας* 49. PG. XLVIII, 571-572. — *Id* : *Expositio in Psalmum CXXVII*, 3, PG. LV, 369-370. — S. Jean parle du psalmiste qui fait miroiter aux yeux des Juifs les avantages matériels du mariage, et l'excuse de deux façons : a) le psalmiste s'adresse à des âmes faibles et se sert d'arguments sensibles; b) malgré la sublimité de ses enseignements, S. Paul a fait de même à l'égard des chrétiens de son temps.

de Paul celle de Jésus-Christ, qui exhortait à la virginité pour des raisons spirituelles : « il y a des eunuques qui se sont rendus tels pour le royaume des cieux » (*Matt.*, XIX, 12), il réplique en disant qu'il avait devant lui un auditoire tout différent. C'étaient Pierre, Jacques, Jean, les Apôtres. Si Paul les avait eus comme auditeurs, il leur eût tenu le même langage, mais à des Corinthiens encore charnels, il ne pouvait promettre que des avantages sensibles, capables de les entraîner à la vertu. Deuxièmement, S. Paul voulait insister sur un mérite particulier de la virginité, et bien établir que si les autres vertus, après nous avoir coûté ici-bas beaucoup d'efforts, ne sont récompensées que dans le ciel, celle-ci, dès ici-bas, nous épargne bien des soucis. Enfin, troisièmement<sup>119</sup>, S. Paul voulait faire voir que, malgré une apparente impossibilité, la virginité est d'une pratique facile, puisqu'elle est plus douce et plus agréable que le mariage.

Il semble que S. Jean Chrysostome aurait pu et dû donner une autre réponse. Si S. Paul insiste surtout sur les avantages matériels de la virginité, il ne s'y borne pas. L'objection, dont S. Jean admet le bien-fondé, porte justement à faux. Dans la même lettre aux Corinthiens, l'Apôtre n'oublie pas de mentionner l'incomparable avantage spirituel de la virginité qui est de permettre à l'âme une plus grande assiduité au service de Dieu. Et cette idée n'est pas exprimée en passant. Déjà indiquée au verset 5 du chapitre VII, où S. Paul déplore que les époux ne puissent librement vaquer à la prière, elle est développée avec toute l'ampleur désirable, du verset 32 au verset 36 : « Celui qui n'est pas marié s'inquiète des choses du Seigneur, des moyens de plaire à Dieu...; la femme qui n'est pas mariée et la vierge pensent aux choses du Seigneur,

<sup>119</sup>. Περὶ παρθενίας 49. PG. XLVIII, 572-573.

afin d'être saintes de corps et d'esprit... Or, je vous dis cela dans votre intérêt, non pour vous tendre un piège mais pour vous porter à ce qui est bienséant, et qui vous donnera la facilité de prier Dieu sans empêchement. » — Il est d'ailleurs certain que S. Jean Chrysostôme n'a pas pu croire que S. Paul n'ait eu, pour détourner du mariage, que des raisons utilitaires. Ce qui est curieux, c'est qu'il le dit lui-même, et, dans le même ouvrage où il affirme que S. Paul n'a employé que des arguments d'ordre sensible. Disons tout simplement que notre saint a eu une distraction. En effet, il écrit, quelques pages plus loin : « après avoir dit : je ne force point à la virginité, mais j'y exhorte<sup>120</sup>, Paul ajoute ce mot : pour vous porter à ce qui est bienséant et vous permettre de prier Dieu sans empêchement (I Cor., VII, 35), ce qui montre l'excellence de la virginité et la facilité qu'on y trouve pour mener une vie selon Dieu »<sup>121</sup>. Bref, Paul exhorte à la virginité pour deux raisons principales : grâce à cette vertu, on échappe aux ennuis du mariage, et on a la liberté de s'occuper des choses de Dieu.

Seulement, remarque Jean, il est bien entendu que l'Apôtre n'interdit pas le mariage. Il montre que cette institution est une belle chose, mais que la virginité est encore

120. On ne trouve pas ces mots dans l'épître, mais seulement l'idée qu'ils expriment (I Cor. VII, 6, 25).

121. Περὶ παρθενίας 76. PG. XLVIII, 589. Cf. PRAT, *La Théologie de S<sup>t</sup> Paul*. I, 153-154 : « La préférence de Paul pour le célibat serait-elle dictée par une considération égoïste, par des visées utilitaires : par la fuite des embarras du monde et la recherche d'une existence exempte de troubles et de soucis ? Quiconque se flatte de le connaître ne se persuadera jamais qu'il obéisse à des préoccupations si terrestres, à des sentiments, si vils, mais il a pris soin lui-même de confondre ces interprètes indignes de sa pensée. Il veut que la cessation temporaire des rapports conjugaux ait pour motif le désir de mieux vaquer à la prière. »

préférable <sup>122</sup>. Si celle-ci a son origine dans la prédication du Christ et de S. Paul, Jean tient essentiellement à prouver que, pas plus que le Maître, le disciple n'en a fait un précepte formel. Il la conseille fortement, mais ne la commande jamais. Jean revient vingt fois sur cet axiome : « S. Paul dit : touchant les vierges, je n'ai pas de précepte du Seigneur, mais je donne un conseil » (I Cor., VII, 25). Vous entendez comment l'Apôtre distingue entre l'ordre et le conseil, entre le précepte et l'exhortation. La différence est grande : l'un est de nécessité, l'autre de choix. Je n'impose pas — dit-il — pour ne pas surcharger; je conseille pour attirer » <sup>123</sup>. Et de fait, grâce à cette attitude, l'Apôtre n'a pas effrayé les Corinthiens, mais les a gagnés quand même à sa cause <sup>124</sup>. Et Jean résume la pensée de S. Paul qu'il vient d'analyser, dans cette page du *περὶ παρθενίας* <sup>125</sup> : « S. Paul déclare : je ne vous ai pas dit cela pour vous tendre un piège (I Cor., VII, 35). Peut-être s'étonnerait-on de ce langage. En effet, l'Apôtre a précédemment représenté la virginité comme un état de liberté, et il l'a conseillée au nom de nos propres intérêts. Il nous dit qu'elle délivre de mille peines et inquiétudes; il en indique les avantages, et voilà qu'il ajoute : « je ne vous dis pas ceci pour vous tendre un piège. » Eh quoi ! la virginité serait-elle un piège? A Dieu ne plaise ! Ce mot ne porte que sur la contrainte et la violence qui nous engageraient dans cet état, et ce serait alors vraiment un piège, puisque les choses les plus faciles deviennent très pénibles, quand nous

122. *De libello repudii* II, 4. PG. LI, 223.

123. *De poenitentia* Homil. VI, 3. PG. XLIX, 318. — *Id* : *Adv. oppugn. vit. mon.* III, 14. — *Περὶ παρθενίας* 2, 41, 42, PG. XLVIII, 535-536, 564-565, 565-566. — *In Matt. Homil.* LXXVIII, 1. PG. LVIII, 711.

124. *Περὶ παρθενίας*. 34, 41. PG. XLVIII, 555-557, 566.

125 *Ibid* : 76, 590.

ne les faisons que par force. Nous avons alors le sentiment qu'un lacet nous étrangle. Aussi l'Apôtre ajoute-t-il : je ne vous dis pas ceci pour vous tendre un piège. — C'est comme s'il disait : je vous ai montré l'excellence de la virginité, je vous en ai expliqué tous les avantages et maintenant, vous êtes libres de la choisir et de la rejeter. Je vous l'ai conseillée, non pour vous y contraindre et vous faire violence, mais parce que j'ai craint que votre vertu ne vînt à se briser contre les écueils du monde. »

Ainsi S. Jean Chrysostôme rattache à la prédication de Jésus-Christ, reprise et développée quelques années plus tard par S. Paul, l'apparition dans l'Eglise chrétienne de la pratique la plus parfaite de l'ascèse, la virginité. Inconnue des païens, qui n'en possédèrent qu'une contrefaçon grossière, inconnue même des Juifs encore trop charnels, elle fut proposée comme un état excellent, mais libre, aux premiers disciples. Dans la ferveur du début, elle compta certainement des adeptes, et sa puissance de séduction ne cessa de s'affirmer par un progrès magnifique. Comme toutes les idées morales semées par le Christ dans les âmes, elle a germé, elle a grandi, et S. Jean Chrysostome, contemplant la multitude de vierges et de moines qui vivaient à Antioche ou peuplaient les solitudes de ses montagnes, comptant par la pensée les multitudes encore plus grandes de cénobites et d'ermites qui couvraient les déserts d'Égypte, devait se dire avec une joie profonde, que vraiment le grain de sénevé était devenu un arbre immense et que le *qui potest capere capiat* du Maître n'avait pas retenti en vain aux oreilles des hommes. Seulement, j'imagine qu'une ombre soucieuse devait parfois obscurcir le front de ce moine apostolique. Il y avait sans doute dans le monde beaucoup de moines et de vierges, mais y en avait-il assez, et le siècle était-il assez bon pour qu'on pût y

rester impunément? Et puis, ces vierges et ces moines si nombreux, quelle était leur valeur morale? Se faisaient-ils tous de leur vocation une idée juste et ne la compromettaient-ils pas par certaines de leurs pratiques? Nous allons voir dans les chapitres suivants avec quelle éloquence et pour quelles raisons S. Jean Chrysostome va se faire l'apôtre infatigable de la virginité, et comment il va en établir la véritable conception

---

## CHAPITRE II

### **Saint Jean Chrysostome propose à son tour la virginité comme un moyen plus sûr de salut.**

L'attitude de S. Jean Chrysostome nettement favorable au mariage ne l'empêche pas d'en signaler les graves inconvénients, sans qu'il puisse être question de contradiction dans sa pensée, mais seulement d'une différence de point de vue. Contre les ennemis du mariage, il en démontre la légitimité, et quand il veut engager les âmes de bonne volonté à embrasser la virginité, il est tout naturel qu'il la présente comme la plus propice au salut. Le mariage y conduit sûrement si l'on veut, mais la virginité plus sûrement, et le choix de l'un ou l'autre état dépend de la conscience que chacun possède de sa force propre. Pour détourner du mariage, il fallait d'abord en faire ressortir les inconvénients matériels et moraux. Les philosophes païens qui en prêchaient l'abstention dans un but égoïste et utilitaire, insistaient sur ses inconvénients matériels. Il n'y eut que quelques stoïciens à recommander le célibat comme un moyen de progrès moral individuel. Les moralistes chrétiens agirent différemment. Certes, ils ne dédaignèrent point de dresser tout au long la liste des tracas du mariage, mais dans le but de pousser à la pratique d'un idéal plus élevé. Surtout, ils appuyèrent longuement sur ses inconvénients moraux, afin de libérer les âmes et de faciliter leur essor vers la vie spirituelle. C'est ce que les pages suivantes vont montrer.

Le paganisme n'envisage guère dans le mariage et la procréation des enfants que les désavantages matériels. L'antiquité tout entière, sauf peut-être le stoïcisme, a hor-

reur de la souffrance, qu'elle n'accepte jamais sans se plaindre et gémir. Elle ne s'y soumet qu'à la longue, et encore, dans cette soumission, trouve-t-on sans peine un sentiment orgueilleux de révolte contre l'implacable fatalité. Il fallut attendre le christianisme pour rencontrer dans les âmes une véritable résignation, faite d'acceptation du sacrifice et d'amour pour la main divine qui frappe parfois durement. Ayant horreur de la souffrance, l'antiquité la fuit le plus qu'elle peut. Toutes les recettes morales pour bien vivre que proposent ses philosophes ont pour but d'assurer le bonheur, souverain bien des hommes, et, s'il leur arrive de condamner le mariage et la procréation, ce ne peut être vraisemblablement qu'en raison des souffrances dont ils sont la cause. De nombreux passages de la littérature grecque l'établissent surabondamment. Nous n'en citerons que quelques-uns.

Euripide ne tarit pas sur les peines inséparables du mariage. Sans doute, le mariage est une loterie : on peut rencontrer une honnête femme, comme Alceste, et être heureux; une mauvaise femme, et être malheureux<sup>1</sup>; mais, en général, il est funeste aux mortels et cause les pires maux dans la famille et la cité<sup>2</sup>. « Oui — s'écrie<sup>3</sup> le chœur des vieillards de Phères, à la vue d'Alceste expirante — je nierai toujours que le mariage apporte plus de joies que de souffrances. » Rien de plus douloureux que la mort d'une épouse aimée et les maladies des enfants. Rien de plus pénible que l'éducation de ces derniers<sup>4</sup>. A la vue des

1. *Frag.* 1042 — *Electre*, v. 1100-1101. — *Oreste*, v. 602-604. — *Iph. Aul.* v. 749-750 — *Alceste*, v. 435-438 et 627-628. — *Frag.* 1043. — *Mélégre*, *Fr.* 529. — *Phryxos*, *Fr.* 867. — *Alcméon*, *Fr.* 79.

2. *Médée*, v. 1290-1292. — *Ino*, *Frag.* 404. — *Dictys*, *Fr.* 341. — *Les Crétoises*, *Fr.* 407.

3. *Alceste*, v. 238-239.

4. *Alceste*, v. 878-888. — *Supplantes*, v. 786-791.

catastrophes qui accablent la maison de Jason, le chœur de Médée fait entendre cette plainte : « Je prétends que ceux des mortels qui sont restés absolument hors du mariage et qui n'ont pas engendré d'enfants, l'emportent en bonheur sur ceux qui sont devenus pères. Ceux qui n'ont pas d'enfants ne peuvent juger si la paternité est pour les mortels une source de joies ou de douleurs, puisqu'elle leur est inconnue. Ils échappent à bien des angoisses. Mais ceux qui voient croître dans leurs maisons ces tendres rejetons, quel souci ronge leur vie entière ! Pourront-ils les bien élever ? leur laisser des moyens d'existence ? Et puis, est-ce pour des natures perverses ou honnêtes qu'ils prennent tant de peine ? Ils ne le savent pas. Mais, de toutes les calamités qui frappent les mortels, la plus terrible reste à dire. Supposons qu'ils aient amassé une fortune suffisante, que leurs enfants aient acquis toute la vigueur de la jeunesse et soient devenus vertueux, s'il arrive par hasard qu'une fatale divinité vienne les saisir et les emporter chez Hadès, comment peut-il nous sembler avantageux qu'à nos autres chagrins, les dieux ajoutent encore cette douleur, la plus cruelle de toutes, et nous fassent payer si cher la paternité ! »<sup>5</sup> Bref, Euripide conclut que la question de la procréation des enfants est difficile à résoudre<sup>6</sup>, mais il incline à penser qu'il vaut mieux s'en abstenir : « Ne suffit-il pas du souci que nous donne une seule existence et des peines qu'elle nous impose ? »<sup>7</sup>

Antiphon le Sophiste a vu, comme Euripide, que le mariage est un mélange de biens et de maux : si la femme ne convient pas, la répudiation est difficile et peut brouiller les meilleurs amis ; certes, il n'y a rien de plus agréa-

5. *Médée*, 1090-1115.

6. *OEnomaos*, *Fr.* 575.

7. *Frag.* 900.

ble qu'une femme agréable, mais les plaisirs ne vont jamais seuls et toujours les chagrins les accompagnent : toutefois, au lieu de tirer une conclusion pessimiste, il termine sagement sur cette jolie phrase : « Allons donc ! qu'il naisse des enfants, tout sera plein de soucis, mais leur agitation juvénile changera les cœurs et déridera les visages<sup>8</sup>. » — Démocrite montre moins d'optimisme et supprime nettement le mariage, en raison de ses désagréments. « Il déconseille le mariage et la procréation — nous dit Clément d'Alexandrie<sup>9</sup> — à cause de leurs nombreux ennuis et parce qu'ils détournent des choses plus nécessaires. » Que faut-il entendre par ces choses plus nécessaires ? Le souci de sa perfection morale, l'étude de la sagesse ? Peut-être, mais certainement la réalisation du bonheur individuel ? Les fragments de Démocrite ne permettent pas d'en douter. « Il ne me semble pas bon d'avoir des enfants ; leur possession est pleine de dangers, de chagrins, et les avantages qu'elle procure, minces et faibles »<sup>10</sup>. Si l'on tient à en avoir, le mieux est de recourir à l'adoption. Ainsi pourra-t-on choisir l'enfant tel qu'on le désire<sup>11</sup>.

Nous avons vu que les Stoïciens recommandaient le mariage et la procréation des enfants comme une nécessité sociale et morale. Peut-être faut-il voir dans ce conseil, moins l'expression d'un dévouement au bien de la cité, que le désir d'obéir à une loi raisonnable et d'accomplir un devoir individuel. Quoi qu'il en soit, ils rangent l'union conjugale, sinon parmi les choses bonnes en soi, du moins parmi les choses indifférentes qui deviennent bonnes parce

8. Antiphon le Sophiste (480-411.) Apud DIELS, *Die Frag. der Vor.* p. 598. *Frag.* 49.

9. *Strom.* II, 138 — apud DIELS, *op. cit.* T. I, p. 384.

10. *Frag.* 276, apud DIELS, *op. cit.* T. I, p. 434 ; *Frag.* 275, *ibid.*

11. *Frag.* 277, *ibid.*

qu'il est convenable de les faire. Un des derniers stoïciens, Antipater de Tarse<sup>12</sup>, s'est demandé pourquoi de son temps l'on évitait le mariage, et voici les trois raisons qu'il en donne : la première est inspirée par l'égoïsme jouisseur. Dans les villes, la vie licencieuse est si facile qu'il faudrait aux jeunes gens un véritable héroïsme pour se plier au joug du mariage. Cette vie paraît vraiment divine, et l'on considère — dit-il dans une phrase pittoresque — « l'entrée d'une femme dans la maison comme celle d'une garnison dans une ville. » La deuxième raison se colore de préoccupations en apparence plus nobles : on a peur de se laisser séduire par la beauté et la fortune de la femme et d'abdiquer entre ses mains l'autorité et le gouvernement de la maison. Enfin, la troisième raison se présente comme la plus élevée de toutes. Certains prétendent que le mariage est un obstacle à la réalisation d'un idéal religieux. S'attacher à la vie des sens, c'est se rendre incapable de piété à l'égard des dieux, fermer son esprit aux belles pensées, fausser la rectitude de sa raison<sup>13</sup>. Si vraiment — comme le dit Antipater — cette dernière raison détournait du mariage, il faut admettre que quelques âmes, éprises d'une perfection plus grande, en redoutaient moins les inconvénients matériels que les inconvénients moraux. De telles préoccupations devaient être rares au II<sup>e</sup> siècle avant notre ère.

Plus tard, au début de l'ère chrétienne, elles se manifestent plus clairement au sein de l'école stoïcienne. Épictète, faisant le portrait du cynique, réformateur des mœurs populaires et apôtre, met le célibat au nombre de ses obligations professionnelles, pour les raisons suivantes.

12. Cf. pp. 55-56; 60-61.

13. Ἀντιπάτρου ἐκ τοῦ περὶ Γάμου, apud ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, vol. III, 1903, Leipzig, p. 255-256. N° 63.

D'abord, il voit dans l'abstention du mariage un exemple de détachement à donner à ceux qui n'ont rien. Le précepteur du genre humain, ὁ παιδευτὴς ὁ κοινὸς, doit pouvoir dire aux déshérités de la fortune : « Regardez-moi : comme vous, je suis sans patrie, sans maison, sans bien, sans esclaves; je couche sur la terre, je n'ai ni femme, ni enfant, je n'ai que la terre, le ciel et un manteau <sup>14</sup>. » Ensuite, le célibat lui apparaît comme le seul moyen de se dévouer entièrement aux autres, ce qui est le but du cynique. Si tout le monde était sage, son apostolat serait inutile et il pourrait comme tout le monde se marier et avoir des enfants. Mais il n'en est pas ainsi, et rien ne doit le distraire de son ministère divin, τῇ διακονίᾳ τοῦ θεοῦ <sup>15</sup>. Ambassadeur, surveillant, héraut de la divinité, il faut qu'il puisse aller trouver les gens, sans être lié par des obligations mondaines. Marié, il est absorbé par ses devoirs envers son beau-père, les parents de sa femme, sa femme elle-même, par le soin des malades, l'argent à gagner, mille travaux domestiques... Que devient ce roi destiné à veiller sur l'humanité? Comment pourra-t-il contrôler les autres, savoir ceux qui vivent bien ou mal avec leur femme, quelles sont les familles heureuses ou non? Comment pourra-t-il aller partout comme un médecin tâtant le pouls de tout le monde? Empêtré dans les soucis de famille, le Cynique est un roi sans royauté. — Si l'on objecte à Epictète que son philosophe célibataire ne travaillera pas à la conservation de la cité, il répond avec humour : au nom du ciel, qui sont les plus utiles à l'humanité de ceux qui introduisent dans le monde deux ou trois marmots au vi-

14. Cf. MARTHA, *Les Moralistes sous l'Empire Romain*, 7<sup>e</sup> éd. p. 164.

15. *Diss.* III, 22, 69, éd. SCHENKL, p. 273. Cf. S. Paul, *I Cor.* IX, 12 ἀλλ' οὐκ ἐχρησάμεθα τῇ ἐξουσίᾳ ταύτῃ, ἀλλὰ πάντα στέγομεν ἵνα μὴ τινα ἐγκαπήν δώμεν τῷ ευαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ.

lain museau, ou de ceux qui, dans la mesure de leur force, surveillent les hommes! Tous ceux qui à Thèbes ont laissé des enfants après eux, ont-ils fait plus pour cette ville qu'Epaminondas, qui est mort sans enfants? Le cynique a l'humanité pour famille; les hommes sont ses fils, les femmes sont ses filles. C'est comme tels qu'il va les trouver tous, comme tels qu'il veille sur tous, parce qu'il est leur père, leur frère, et le ministre de leur père à tous, Jupiter <sup>16</sup>.

On est loin de retrouver ces accents élevés dans la philosophie d'Epicure. Le sage épicurien est un égoïste qui ne vit que pour le plaisir et que le bien social n'intéresse absolument pas <sup>17</sup>. Or, si la fin de l'homme est le plaisir, il faut fuir le mariage et la procréation qui entraînent à leur suite toutes sortes de désagréments. Sans doute, il n'en est pas toujours ainsi, mais du moment qu'il en peut être ainsi, la sagesse demande qu'on ne s'expose pas au danger <sup>18</sup>. — Cet enseignement abstentionniste est exprimé

16. Epictète, éd. SCHENKL, III, 22, pp. 273-276. — Musonius, XIV, éd. HENSE, 70-76 — ne raisonne pas de la même façon. Il se demande si le mariage est un obstacle à la philosophie, et il répond non : 1) Pythagore, Socrate, Cratès furent mariés; 2) le philosophe donne aux hommes l'exemple de ce qui leur est naturel. Or, le mariage l'est, — Epictète répond à la première raison de Musonius, quand il dit — *loc. cit.* — « Cratès s'est marié, oui; mais c'est un cas extraordinaire où l'amour a tout fait, et sa femme d'ailleurs était un autre Cratès. »

17. *Commenta Lucani* II, 380, p. 75, 13 — USENER, *Frag.* 8 p. 95; 16 : Epicurus cum dicat propter voluptatem omnia esse facienda, excludit ab officiis actuque civili sapientem et sibi tantum oportere vivere adfirmat. — *Id* : Lactantius, *Divin. instit.* III, 17, 42 (USENER, p. 318, 21, *Frag.* 523) : dicit Epicurus ... nullam esse humanam societatem; sibi quemque consulere.

18. Epictète; Arrianus, *Epict. diss.* éd. SCHENKL, I, 23, 4, 5; p. 73 : « Epicure — dit Epictète — ne peut nier que la tendresse pour nos enfants soit naturelle. Si donc il déconseille le mariage et la procréation, c'est qu'il a mis le bien de l'homme dans la chair, et comme il

en formules lapidaires dans plus d'une pièce de l'Anthologie palatine. Voici entre autres comment un épigrammatiste du I<sup>er</sup> siècle de notre ère établit l'échelle du bonheur : « Heureux d'abord celui qui ne doit rien à personne; ensuite celui qui n'est pas marié; en troisième lieu celui qui n'a pas d'enfants. Mais, dans un accès de folie, s'est-on marié, quelle heureuse fortune si l'on enterre promptement son épouse, après avoir reçu une grosse dot! Si tu sais cela, tu es savant et tu peux laisser Epicure se morfondre à chercher où est le vide et de quelle essence sont les monades <sup>19</sup>. »

On pense bien que les moralistes chrétiens, dans leurs exhortations à la virginité, n'oublièrent pas de compter tous les inconvénients matériels du mariage. Ils ne firent grâce d'aucun, S. Jean comme les autres. Il pense, comme S. Ambroise, que si la chaîne de l'union conjugale est bonne, elle n'en est pas moins une chaîne <sup>20</sup>, et que si le

sait que s'il vient à naître un enfant, il sera impossible de ne pas le chérir et de ne pas éprouver de préoccupations à son sujet, il dit que l'homme intelligent ne doit pas faire acte de citoyen. La conclusion logique de cette doctrine — ajoute Epictète — serait l'infanticide (7). »

19. Anthologie Palatine, éd. DIDOT-DÜBNER, T. II, chap. IX, *Epigrammata convivalia et irrisoria*, n° 50. — *Id*, chap. XI, n° 388 : *Epigrammata exhortatoria*, T. II, n° 124. — Il y en a comme Posidippe (250 av. J.-C.) qui pèsent le pour et le contre du mariage et concluent avec pessimisme : « il fallait, de deux choses l'une, ou ne naître jamais, ou mourir aussitôt après la naissance, » chap. IX, *Epigrammata demonstrativa*, n° 359. — Il y en a au contraire comme Métrodore (123-163) qui voient les bons côtés de la vie auprès des mauvais et qui se montrent résolument optimistes. « Te maries-tu, tu as une excellente maison, ne te maries-tu pas, ce sont des embarras de moins; as-tu des enfants, ils t'aimeront; pas d'enfants, des soucis de moins; la jeunesse, c'est la force; les cheveux blancs, c'est la considération. Il n'y a donc pas de raison pour désirer de n'être pas né ou de mourir, car tout est pour le mieux dans la vie. »

T. II, chap. IX, *Epigrammata convivalia et irrisoria*, n° 360.

20. « Bona igitur vincula nuptiarum, sed tamen vincula. » *de virginitate* 33. PL. XVI, 274. — *Id* : *de virginibus* I, VI, 25, 26, 30;

« coniugium » est bon, il dérive cependant de « iugum <sup>21</sup> ». C'est surtout dans le *περὶ παρθενίας* qu'il énumère les inconvénients matériels du mariage. Pour bien comprendre sa pensée, il faut se rappeler quel est son idéal à l'époque où il compose cet ouvrage. C'est entre 374 et 381. Il vit près d'Antioche dans la solitude de la montagne, ou vient de rentrer dans la ville, encore tout épris de la vie monastique, qui lui semble la plus parfaite de toutes. On sait par lui-même qu'il hésita longtemps avant de quitter le monde. « Lorsque — dit-il <sup>22</sup> — le moment fut venu d'embrasser la vie des solitaires, et la vraie sagesse, la balance ne demeura pas égale entre nous [Jean et son ami Basile]; le bassin de mon ami, plus léger, monta; tandis que moi, toujours enlacé dans les passions terrestres, je faisais tomber le mien vers la terre, où je le retenais sous le poids de toutes les chimères de la jeunesse. » Si sa santé délicate ne put longtemps supporter les austérités de la solitude et le ramena à Antioche avec un estomac délabré qui le fit souffrir le reste de sa vie et entrava plus d'une fois son ministère, il conçut un tel enthousiasme pour la virginité, qu'il s'en fit l'apôtre et le défenseur éloquent. De là d'importants écrits comme les deux lettres à Théodore, l'*Adversus oppugnatores vitae monasticae*, le *περὶ παρθενίας*. Ce dernier traité, dans lequel il se plut à réunir ses idées essentielles sur la virginité, lui paraissait complet, définitif, et plus tard, dans une homélie sur la première aux Corinthiens, il s'excusait de passer rapidement sur la question de la virginité, en renvoyant à cet ouvrage. « Si nous avons laiss-

IX, 56; XI, 65. PL. XVI, 196-197, 204, 206; 207; — *Exhortatio virginitalis*, IV, 20, PL. XVI, 342.

21. *De Virginitate* 33. PL. XVI, 274 : « bonum coniugium, sed tamen a iugo tractum.

22. *Περὶ ἑρωσύνης* I, 1. PG. XLVIII, 623.

sé de côté ce qu'il conviendrait de dire sur cette vertu, qu'on ne nous accuse pas de négligence. Nous avons composé un livre entier sur ce sujet, avec autant de soin qu'il nous a été possible; nous avons cru inutile d'y revenir aujourd'hui. Nous y renvoyons donc nos auditeurs<sup>23</sup>. »

Nous avons déjà dit que le *περὶ παρθένιας* se compose de deux parties bien distinctes. La première est dirigée contre les vierges hérétiques. Nous croyons qu'elle constitue moins une polémique contre celles-ci qu'une prudente précaution de l'auteur. Comme dans la seconde partie, Jean va, avec une fougue passionnée, détourner du mariage et conseiller la virginité, il ne veut pas qu'on lui reproche de tomber dans l'erreur gnostique et manichéenne et il commence par mettre hors de conteste la légitimité du mariage. Cela fait, il se livre sans scrupule à son admiration pour la virginité. Ainsi s'expliquent les exagérations apparentes avec lesquelles il expose les inconvénients de l'union conjugale, même quand il semble réduire à rien sa valeur sociale et morale. N'oublions pas d'ailleurs qu'il s'adresse surtout à des vierges, et qu'autant pour les confirmer dans leur état que pour leur en montrer la sublimité, il est de bonne guerre d'accumuler à plaisir les difficultés du mariage. Nous suivrons presque pas à pas cet important traité.

S. Jean Chrysostome écarte d'abord cette opinion courante que rien n'est plus riant que le mariage<sup>24</sup>. On dit

23. *In epist. I ad Corinth Homil.* XIX, 6. PG. LXI, 160.

24. Pour détourner du mariage Théodore le moine infidèle, Chrysostome, en termes réalistes, lui décrit ce qu'est la beauté tant vantée du corps. *Ad Théod. laps.* I, 14 PG. XLVII, 297: « La substance de la beauté corporelle, qu'est-ce autre chose qu'un peu de chaleur, de sang, de bile, qu'une humeur qui coule, qu'un suc provenant de la nourriture digérée ? C'est à cette source que les yeux, les joues s'alimentent. Si les membres cessent un seul jour de puiser à ces ondes qui

qu'il est une source de joies et de plaisirs, qu'il ouvre une voie facile aux instincts de la nature et aux voluptés des sens, et l'on parle de festins splendides, de riches parures, de parfums exquis et de vins délicieux. C'est une erreur. Outre que le mariage n'excuse pas la volupté, il est si fécond en chagrins et en tribulations, que le sentiment de la douleur ne tarde pas à faire évanouir celui du plaisir<sup>25</sup>. Et Jean avec une éloquence intarissable, et une satisfaction visible étale en de longues pages les multiples peines du mariage. D'abord, les peines matérielles. Il y en a d'accidentelles, par exemple la jalousie du mari. Ses conséquences sont désastreuses. Elle fait de l'homme un être inquiet, agité, violent, brutal, un véritable dément. Elle pénètre sa vie d'amertume, empoisonne ses pensées, ne le quitte ni jour ni nuit. Dévoré par le désir de la vengeance, la satisfaction de ce désir est impuissante à cicatriser la plaie de son cœur. « Plusieurs ont frappé un odieux rival, mais n'ont pu chasser la douleur ni le souvenir de l'affront reçu. Plusieurs ont égorgé une épouse soupçonnée et n'ont fait qu'aviver la flamme qui les brûlait<sup>26</sup>. » La maison devient un champ de bataille, une mer furieuse, un véritable enfer, et celui qui devait être le consolateur et le soutien de la femme dans ses peines, devient son ennemi et son tyran. Son mari l'insulte, et il faut que, froide

jaillissent du ventre et du foie, la peau se fane, les yeux se creusent et la beauté du visage s'efface. Imagine ce qui se cache sous ces beaux yeux, ce nez si bien fait, cette bouche et ces joues, et tu conviendras que la beauté du corps, comme un sépulcre blanchi, recèle la plus hideuse corruption ».

Cf. Marc-Aurèle, II, 2 : « Considère-toi comme un mourant ; méprise cette chair : du sang, des os, un réseau fragile, un tissu de nerfs, de veines et d'artères. Vois ce souffle lui-même. Qu'est-ce enfin ? du vent... »

25. Περὶ πρῶτων 49, 51. PG. XLVIII, 573, 574.

26. *Ibid*, 52. PG. XLVIII, 574.

comme un marbre, elle dévore silencieusement ces outrages, et vive prisonnière dans sa maison. Auprès de ces maheurs, que peut compter le luxe, la fortune, l'illustration de la famille? C'est une goutte d'eau dans l'Océan<sup>27</sup>. Et si c'est la femme qui est jalouse? Son sort sera plus misérable que celui de son mari. Toute récrimination lui est interdite, car l'homme ne le supporterait pas; tout recours en justice lui est fermé, car la loi ne frappe pratiquement que l'adultère de la femme coupable<sup>28</sup>. Et la conclusion de Jean, celle qui va revenir comme un refrain, après chaque tableau des infortunes conjugales, est qu'une femme fera bien de refuser la main de tous ses prétendants, et de se vouer à la virginité exempte de pareils maux<sup>29</sup>.

Dans sa seconde lettre à Théodore, moine infidèle à sa vocation, Chrysostome, pour le ramener au bercail cénobitique, lui présente un raccourci des tribulations du mariage, que, quelques années plus tard, il reprendra une à une dans le *περὶ παρθενίας* : « Et les soucis<sup>30</sup> domestiques que causent une femme, des enfants, des serviteurs, veux-tu que nous en parlions? Il est fâcheux d'épouser une femme pauvre, fâcheux d'en épouser une riche : avec l'une, on est dans la gêne, avec l'autre dans la dépendance. Il est pénible d'avoir des enfants, plus pénible de n'en pas avoir; dans un cas, c'est un mariage stérile, dans un autre une servitude amère. L'enfant est-il malade? Quelle crainte! Une mort prématurée l'a-t-elle enlevé? Quel chagrin pour la vie! A chaque âge, ce sont de nouveaux soucis, de nouvelles alarmes, de nouvelles peines. Et que dire des serviteurs et de leurs vices? »

27. *Ibid.*

28. Cf. p. 160, note 32.

29. *Περὶ παρθενίας* 52, PG. XLVIII, 575-576.

30. *Ad Theod. laps.* II. 5. PG. XLVII, 314.

La femme riche, qui a épousé un homme pauvre, traite son mari en esclave<sup>31</sup>. Sa fortune lui inspire un orgueil indomptable et l'homme, que Dieu a créé le chef de la femme, devient son serviteur humble et soumis<sup>32</sup>. Qu'il ne dise pas : je la ferai plier ! Jean sourit d'une telle naïveté. « Ce langage. — dit-il<sup>33</sup> — prouve qu'il ne connaît pas la difficulté de l'entreprise. D'ailleurs, son succès aurait des suites déplorables. Quand la force est nécessaire pour faire obéir une femme, il vaut encore mieux, pour le bonheur du ménage, qu'elle commande. La violence, en effet, détruit tout sentiment d'affection et de tendresse, et quand le dévouement et l'amour sont remplacés par la crainte et la contrainte, que devient l'union conjugale ? » — Si c'est une femme pauvre qui a épousé un homme riche, c'est à son tour de devenir esclave. On dirait que son mari l'a achetée sur la place publique et dans sa maison elle vit comme une étrangère<sup>34</sup>. Même si la fortune et le rang sont égaux des deux côtés, le mariage ne sera pas heureux, parce que chacun des époux aura le même pouvoir de résistance et de contradiction<sup>35</sup>. D'ailleurs, en admettant

31. Les Anciens remarquaient aussi que l'homme qui épouse une femme plus noble et plus riche que lui, devient fatalement son esclave (*Electre*, v. 936 sq ; 1097-1099 ; *id. Mélanippe enchaînée*, Fr. 504 et 505) Aussi, recommandaient-ils avec instance de fuir les mariages disproportionnés. Cf. Cléobule : « Marie-toi dans ton rang, car si tu épouses plus grande, tu auras maître, non égale. » (apud DIELS, I, 520, 18 — *id.* : Alexandre Fr. 60 ; Eschyle, *Prométhée enchaîné*, v. 906 sq ; *Rhèso*s, v. 167-168) — Euripide : « Il était libre, il est maintenant esclave du mariage : il a vendu son corps pour une dot. » (*Phaëton*, Fr. 772) — Ils conseillaient aussi de ne pas épouser des femmes trop jeunes parce que « la femme d'un vieux mari est son tyran » *Phœnix*, *Frag.* 801 ; *Ægée*, Fr. 3 ; *Aeolos*, Fr. 24).

32. Περὶ παρθενίας 53, PG. XLVIII, 576.

33. *Ibid.*, 54, 576.

34. *Ibid.* 55, 576-577.

35. *Ibid.* 55, 577.

qu'un mariage puisse être parfaitement uni, faut-il compter pour rien les soucis domestiques, en particulier ceux qui viennent de la mort du mari ou des enfants, et les revers possibles de fortune? Mais, dit-on, ces revers ne sont pas inévitables. Soit, mais on peut toujours les craindre, et cette perspective est une souffrance. « Ah ! — s'écrie Jean <sup>36</sup> — vierge, vous étiez si heureuse ! et mariée, vous voilà si malheureuse ! »

Ainsi Chrysostome, impitoyablement, avec un parti-pris paradoxal, ajoute par retouches successives les sombres couleurs à ce tableau du mariage. Il se plaît à envisager toutes les situations conjugales possibles et à en démasquer les mauvais côtés. Si le présent est sortable, il menace de l'avenir et si l'évidence plaide en faveur d'une union sans nuage, il affirme que ce n'est qu'une rare exception. Et c'est toujours avec un accent de triomphe qu'il termine son développement pessimiste par ce « leit-motiv » : la virginité est exempte de toutes ces peines. Il y a, certes, dans ces pages du περὶ παρθενίας beaucoup de rhétorique, mais, sous la diatribe inspirée sans doute des moralistes anciens, s'accuse une sincérité parfaite, une conviction profonde. C'est l'œuvre d'un cœur jeune et généreux, épris de la vie monastique, qu'il a embrassée avec enthousiasme et n'a quittée qu'à regret, et qui adresse aux âmes le même souhait que son maître S. Paul : « Je voudrais que vous fussiez comme moi-même. » (I Cor., VII, 7).

Chrysostome est loin d'avoir épuisé la série des peines inséparables du mariage. On peut dire que celles qu'il a décrites au début ne sont qu'accidentelles. En voici d'autres essentielles, beaucoup plus graves, inhérentes au mariage même, dont il dresse un tableau chronologique. Elles commencent avant le mariage. La jeune fille, arrivée à

36. *Ibid.* 56, 577.

l'âge nubile, se tourmente, s'agite. Quel sera son mari ? Ne sera-t-il pas trompeur, violent, jaloux, commun dans ses manières, peu instruit, dur, sans volonté ? « Comme un esclave exposé à la vente s'inquiète de connaître son nouveau maître, la jeune fille, à la veille de se marier, passe par mille agitations, comme la nacelle secouée par les vagues<sup>37</sup>. » L'anxiété de l'attente est d'autant plus grande que le choix des parents est hésitant et qu'un fiancé d'abord accepté est finalement éconduit<sup>38</sup>. De son côté, le jeune homme éprouve les mêmes inquiétudes; elles sont même plus vives, parce que la retraite où vit la jeune fille l'empêche bien souvent de connaître son caractère et ses mœurs<sup>39</sup>. — Mais, le mariage est conclu et voici bien d'autres soucis ! La jeune femme craint de déplaire à son mari, et de ne pas répondre à son idéal<sup>40</sup>. On passe au règlement de la dot : le beau-père la donne en rechignant et le gendre exige tous ses droits; entre les deux, la nouvelle épouse rougit de honte, et n'est pas loin de regarder son mari comme un impitoyable créancier<sup>41</sup>. Elle redoute aussi bien la stérilité qu'une trop grande fécondité<sup>42</sup>. Les périls de la maternité gâtent sa joie<sup>43</sup> et les douleurs de l'enfantement suffisent pour rendre odieux le mariage<sup>44</sup>. Au sujet de l'enfant, ses craintes ne sont pas moins vives. Sera-ce

37. *Περὶ παρθενίας* 57, PG. XLVIII, 578.

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*

40. *Ibid.* 577-579.

41. *Περὶ παρθενίας* 57, PG. XLVIII, 577-579.

42. *Ibid.*

43. *Ibid.*

44. *Ibid.* Dans son commentaire sur la Genèse (*In cap. III Genes. Homil. XVII*, 8, PG. LIII, 144) Jean reconnaît plus justement que le Seigneur a compensé les douleurs de l'enfantement par les joies de la maternité. C'est que là, il ne s'est pas proposé de plaider pour la virginité.

un garçon ou une fille; le nouveau-né sera-t-il infirme ou bien constitué, et elle a peur de déplaire à son mari même dans un événement qui ne dépend pas d'elle<sup>45</sup>. L'enfant est né, et voilà une nouvelle série d'anxiétés qui commence. Soucis pour sa santé, soucis pour son éducation. Une mère n'est jamais tranquille et sa vie est empoisonnée<sup>46</sup>.

Dans un passage de son traité contre les adversaires de la vie monastique, Jean discute cette objection : nous nous marions parce que nous désirons voir les enfants de nos enfants<sup>47</sup>. Il y fait deux réponses, l'une inspirée de motifs religieux, l'autre de raisons sensibles. A ceux qui sont avancés dans la foi, il dit : il est naturel que ceux qui ne croient pas à la résurrection craignent de n'avoir aucune postérité; mais des chrétiens qui regardent la mort comme un sommeil, qui ont appris à mépriser les biens d'ici-bas, seraient impardonnables de pleurer pour un pareil motif et de vouloir laisser après eux des enfants dans cette vallée de larmes. A ceux dont l'âme est encore charnelle, il oppose une réponse d'ordre moins élevé : Etes-vous sûrs d'abord, en vous mariant, d'avoir des enfants, et quand même vous en auriez, croyez-vous que votre joie ne serait pas effacée par les peines qu'ils vous causeraient?

Et puis, c'est le rassasiement du mariage, les maladies qui fanent les fleurs de la première jeunesse<sup>48</sup>, les absences momentanées de l'un des époux qui rongent d'inquiétudes

45. *Ibid.*

46. *Ibid.*

47. *Adversus oppugn. vit. mon.* III, 16, PG. XLVII, 576-577. Tertullien (*de Monog.* 16. PL. II, 952) dit qu'un chrétien ne devrait jamais craindre de n'avoir pas d'héritier. N'a-t-il pas ses frères dans la foi, et sa mère l'Eglise : *Haeredes scilicet Christianus quaeret saeculi fortius exhaeres. Habet fratres, habet ecclesiam matrem.*

48. *Contra eos qui subintr. habent virg.* 1. PG. XLVII, 496.

le cœur de l'autre<sup>49</sup>, en attendant la séparation fatale de la mort<sup>50</sup>. Et Jean, réservant pour la fin un argument qu'il croit irréfutable, résume son plaidoyer contre le mariage dans cette idée, il faut l'avouer, injuste : les enfants ne sont d'aucune utilité pour le salut. « Supposons par impossible — dit-il<sup>51</sup> — un mariage qui réunisse toutes les conditions de bonheur. Les enfants sont nombreux, distingués et vertueux; la femme est belle, modeste, et le modèle des mères de famille; l'union des cœurs est parfaite, la vieillesse heureuse... Quel sera le résultat final de ces biens? et quel profit les deux époux en recueilleront-ils au-delà du tombeau? Une nombreuse postérité, une épouse belle et aimable, une union heureuse et une longue vieillesse ne sont d'aucune utilité auprès du Souverain Juge. Toute la félicité du mariage n'est donc qu'une ombre et qu'un songe, puisque ce bonheur passé ne doit pas nous suivre dans l'éternité et qu'il ne sert de rien d'en avoir joui ou d'en avoir été privé. » Prise à la lettre, cette pensée de Chrysostome serait vraiment odieuse. Elle demande une explication. Quand il dit que le mariage avec tous ses avantages n'est d'aucun profit pour l'éternité, il n'envisage que le bonheur humain qu'ils procurent, et, de fait, Dieu ne récompense pas l'homme d'avoir été heureux sur la terre. Mais nous avons vu précédemment que Jean ne méconnaît pas les mérites de l'union conjugale saintement acceptée et pratiquée, avec ses charges et ses peines. Il n'hésite pas à la déclarer supérieure à la vie monastique. Si donc, dans le passage que nous venons de citer, il dit que la *πολυπαίδει* n'est pour les époux d'aucun profit pour le ciel, il ne faut pas voir dans cette parole une contradic-

49. Περὶ παρθενίας 57. PG. XLVIII, 579.

50. *Ibid.*

51. *Ibid.* 58. PG. XLVIII, 579-580.

tion au mot de S. Paul (I, *Tim.*, II, 15); ἡ δὲ γυνή... σωθήσεται διὰ τῆς τεκνογονίας<sup>52</sup>; il ne faut pas non plus croire qu'il compte pour rien les sacrifices inséparables du mariage. Il veut simplement dire que celui qui se glorifie de ses avantages matériels se nourrit de rêves et de chimères.

En opposition au tableau des inconvénients de l'union conjugale, Chrysostome dresse celui des bénéfices de la virginité. Il la compare au calme d'un port où l'âme affranchie vit tranquille, à l'abri des mille agitations du monde<sup>53</sup>. Celle qui a pris la décision de rester vierge ne connaît aucune des tribulations qui empoisonnent l'existence de celle qui a choisi la voie du mariage. Elle ne redoute ni l'erreur dans le choix de son époux, puisque cet époux est Dieu, ni la dilapidation de sa dot, puisqu'elle est constituée par des biens éternels, ni la mort. Au contraire, elle appelle celle-ci de tous ses vœux, afin de jouir de la vue et de la gloire de son céleste époux<sup>54</sup>. Sa pauvreté, loin de lui aliéner le cœur de ce dernier, lui vaut toutes ses faveurs, car une belle âme l'emporte sur les richesses<sup>55</sup>. Elle ne connaît ni l'anxiété de la jalousie, ni les regrets d'une alliance plus brillante, puisque son époux ne peut avoir de rival<sup>56</sup>; simple et modeste, elle n'a pas à craindre la main de l'adroit filou qui, dans les bains publics et même les églises, dévalise si habilement les bijoux des grandes dames<sup>57</sup>. Elle ne se rend pas ridicule comme ces femmes qui affichent un luxe excessif; et, avec un malicieux sourire, S. Jean Chrysostome esquisse en quelques mots heureux le portrait de ces coquettes dont la parure trop riche dépare la beauté

52. Cf. p. 137.

53. *Ad Theod. laps.* II, 2. PG. XLVII, 312.

54. *Περὶ παρθενίας* 59. PG. XLVIII, 580.

55. *Ibid.* 60, 580.

56. *Ibid.*

57. *Περὶ παρθενίας*; 61. PG. XLVIII, 581.

naturelle, ou dont la laideur s'accuse en relief au contraste des bijoux de prix, des vêtements somptueux et des artifices de la toilette<sup>58</sup>. La vierge a sa parure, mais toute intérieure et toute spirituelle<sup>59</sup>. Sans doute, elle aussi, elle a ses heures de lutte et de tribulations, mais que celles-ci sont légères, comparées à celles du mariage, en particulier aux douleurs de l'enfantement<sup>60</sup>. Avec une verve amusante, Jean relève les mille petits ennuis de la femme mariée, que la vierge a la joie d'ignorer. Quels tracas cause à la grande dame son magnifique équipage de mules ! Sotte et vaniteuse, elle l'a enfin obtenu de son mari et ne sort plus en ville que sur son char pour jouir de l'admiration de la foule. Elle finit par perdre l'usage de ses pieds. Incapable de se mouvoir, si, au moment de partir, les mules sont employées à un autre service, ou sont malades, ou sont aux champs, elle est obligée de rester à la maison comme une estropiée, tandis que la vierge, qui se sert de ses pieds, comme Dieu le veut, n'éprouve jamais de pareilles déconvenues, ni les colères qui en résultent<sup>61</sup>. De même, n'ayant point dans sa maison de nombreux domestiques, elle évite le désagrément d'avoir à les régenter, et peut-être la douleur de se voir abandonnée par son mari pour une esclave plus belle<sup>62</sup>. Sobre et frugale, elle s'épargne les maladies qu'engendrent chez des époux qui sont riches les festins opulents<sup>63</sup>. Bref, il conclut avec un optimisme partial, que « si les épouses ont en partage la tribulation, les vierges goûtent la joie la plus suave<sup>64</sup> ».

58. *Ibid* : 62, 582.

59. *Ibid* : 63, 582.

60. *Ibid* : 64, 65, 582-583.

61. *Ibid* : 66, 583.

62. *Ibid* : 67, 583-584.

63. Περὶ παρθένιας 69-70. PG. XLVIII, 585-586.

64. *Expositio in Psalmum* XLIV, 12. PG. LV, 202.

Si Jean, pour pousser les âmes pieuses à la pratique de la virginité, n'avait fait qu'agiter l'épouvantail des peines du mariage, on pourrait lui reprocher de les avoir détournées d'une vie de sacrifice vers un état plus facile, et d'avoir ainsi abaissé la valeur de la vie morale, qui se mesure à l'effort; mais il n'oublie pas de montrer que les inconvénients matériels du mariage entraînent fatalement des inconvénients moraux, et c'est surtout cette considération qui, dans sa pensée, doit incliner vers une vie plus parfaite. Cet argument, qu'on trouve clairement exprimé — nous l'avons vu — au chapitre septième de la première aux Corinthiens, a été utilisé abondamment par les moralistes chrétiens<sup>65</sup>. Pour eux, comme pour le cynique de la diatribe stoïcienne, dont nous avons parlé plus haut, une raison de l'abstention du mariage est le dévouement aux âmes, la nécessité de travailler au salut des autres. Nous verrons en particulier que S. Jean Chrysostome condamne durement une virginité qui ne pratique pas les œuvres de charité. Mais il semble que, pour éloigner du mariage, ils se placent à un point de vue moins social, et le présentent comme un danger pour l'œuvre de la perfection individuelle.

Ce qu'ils disent n'est guère que le développement du mot de l'Apôtre : « celui qui n'est pas marié s'inquiète des choses du Seigneur; mais celui qui est marié s'inquiète des choses du monde. » (I Cor., VII, 32-33). Le plus prudent, si l'on veut s'élever jusqu'au ciel, est donc de s'abstenir du mariage.

On trouve cette idée dans un écrit ascétique de la fin du III<sup>e</sup> siècle, la *Vita et Conversatio Polycarpi*. Le saint per-

65. Cf. S. Jérôme, *Adversus Helvidium*, PL. XXIII, 204-206. Dans les deux derniers chapitres, Jérôme oppose aux tracas du mariage les avantages moraux et religieux du célibat.

sonnage, arrivé à l'âge viril, veut embrasser la piété avec ardeur. Réfléchissant que la liberté était le propre de l'ascèse, qu'elle n'était accordée qu'au petit nombre de ceux à qui Dieu a donné une âme ailée, indépendante et légère, capable de s'élever au-dessus d'une vie terrestre, il comprit qu'elle était entravée par le mariage, tout aussi bien à cause de la femme qu'à cause des enfants, et qu'un vrai serviteur de Dieu devait vivre dans la solitude<sup>66</sup>. C'est bien le sens de cette parole que, du fond des solitudes de la montagne d'Antioche, Chrysostôme adressait à son fidèle compagnon Théodore. Après avoir énuméré selon la formule classique les peines du mariage, il conclut : « Est-ce donc une vie, mon cher Théodore, que celle où une âme, tirillée par tant de soucis et esclave de tant de choses, vit pour tant d'objets et jamais pour soi-même ? Pour nous [les moines], rien de tel, cher ami, j'en appelle à ton propre témoignage. »<sup>67</sup> Ne vivre jamais pour soi-même, voilà bien le danger principal signalé par les ascètes chrétiens, danger qu'il faut fuir à tout prix. — Il y en a un autre : celui de trouver dans le mariage l'occasion d'une multitude de fautes. « Telle est la tyrannie des sens — dit Chrysostôme<sup>68</sup> — et tel est l'inextricable mélange de soucis et d'inquiétudes au milieu desquels vivent les époux, qu'ils sont exposés à une foule de fautes. » Aussi, « le mariage, qui

66. FUNK, *Opera Patrum Apostolicorum*, T. II, 315 sq. V, 1-5.

67. *Ad Theod. laps.* II, 4, PG. XLVII, 314. — Athénagore, (*Legatio pro Christianis*, 33, PG. VI, 965) reconnaît la légitimité du mariage, ou du moins, affirme que les chrétiens la pratiquent, mais il ajoute aussitôt que beaucoup d'entre eux, hommes et femmes, vieillissent dans le célibat, pour rester plus intimement unis à Dieu, ἐλπίδι τοῦ μᾶλλον συνέσεσθαι τῷ θεῷ. Tertullien, (*Ad Uxor.* I, 5, PL. I, 1282) : satis de salute nostra securi sumus, ut liberis vacemus ? — S. Ambroise (*de virginitate*, 33, PL. XVI, 274 : bonum coniugium, sed tamen a iugo tractum, et iugo mundi; ut viro potius placere quam Deo.

68. Περὶ παρθενίας 43. PG. XLVIII, 566.

est un port, peut devenir un écueil, non en vertu de sa nature propre, mais par la faute de ceux qui ne savent pas en faire un bon usage »<sup>69</sup>.

Le mariage est une occasion de pécher, le mariage est un obstacle à la vertu, et, par là même au salut, ce sont là les deux principaux reproches d'ordre moral que Chrysostôme développe longuement dans son *περί παρθενίας*. N'oublions pas que si Jean a solidement établi — comme nous l'avons vu précédemment — que le mariage n'est pas en soi un obstacle insurmontable au salut, c'est qu'il avait à le défendre contre ses détracteurs; mais ici, envisageant uniquement le profit spirituel et le salut de l'âme, il montre quelles entraves ils trouvent dans le mariage et quelle facilité dans l'état de virginité. D'abord, il rappelle deux vérités que les moralistes chrétiens des premiers siècles n'omettaient jamais : c'est que, sous le règne de la loi nouvelle, Dieu demande de nous plus de perfection que sous la loi ancienne<sup>70</sup>, et que la parousie, c'est-à-dire le second avènement du Christ, est imminente<sup>71</sup>. A quoi bon perdre son temps à des préoccupations terrestres ? Jean cite les textes bien connus de S. Paul<sup>72</sup> : « Nous sommes plus

69. *De libello repudii* II, 1. PG. LI, 217.

70. *Περί παρθενίας* 83, PG. XLVIII, 594. — Dans le *de Pudicitia* VI 14-16, Tertullien, avec son exagération coutumière, développe cette idée que la chair est tenue à plus de pureté, depuis que le Christ a daigné s'en revêtir. — Cf. S. Ignace, *ep. ad. Polyc.* V : εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου.

71. Cette idée de la fin des temps et de la venue imminente du Christ, si commune parmi les Chrétiens de l'âge apostolique, s'appuyait sur les textes cités ici par Chrysostôme et aussi sur d'autres, comme : I *Thess.* IV, 16 : « Nous les vivants, nous les survivants, nous irons au-devant du Seigneur » et *Matt.* XXIV, 34 : « Cette génération ne passera pas sans que tout cela n'arrive. » — Malgré les longs délais du Christ, que déjà S. Pierre essayait de justifier (*Ila Petri*; III, 9), la croyance à la parousie devait persister longtemps encore.

72. *Περί παρθενίας* 72 et 73. PG. XLVIII, 586, 587.

près de notre salut que lorsque nous avons reçu la foi : la nuit est déjà avancée et le jour s'approche. » (*Rom.*, XIII, 11-12). — « Le temps est court; aussi, il faut que ceux mêmes qui ont des femmes soient comme s'ils n'en avaient point » (*I Cor.*, VII, 29). Sans doute, il les comprend dans ce sens que la vie est courte, qu'il est inutile de contracter un mariage qui ne survivra pas dans le ciel, et qu'il importe au plus vite de bien préparer la mort. Pourquoi tant se préoccuper de nouer des liens qui seront bientôt brisés? pourquoi amasser des richesses, acheter de vastes domaines et s'entourer de toutes les jouissances de la vie, puisqu'ici-bas tout est éphémère et caduc? Mais il les comprend aussi comme les autres Pères, dans le sens de la fin imminente du monde. « Le temps présent touche à son terme — dit-il<sup>73</sup> — et la résurrection est pour ainsi dire à nos portes. » C'est donc le moment de concentrer toute son attention sur les choses d'en haut.

Mais quand même la fin du monde ne serait pas imminente, il faut qu'un chrétien songe à la pratique des vertus et à son salut. Or, le mariage est loin d'y être favorable. La femme qui devait être l'auxiliaire de l'homme a failli à sa mission, et l'entraîne dans de nombreux péchés<sup>74</sup>. Son amour du luxe le jette dans le tourbillon du monde et ses vices provoquent chez lui la colère, le parjure, la calomnie, la vengeance, la dissimulation. Il ne peut rester pur et irréprochable au milieu des flots de corruption qui l'environnent<sup>75</sup>. Comment les mille tracasseries du ménage n'étoufferaient-ils pas les meilleures résolutions et ne jette-

73. *Ibid.* 73. PG. XLVIII, 586. — Cf. Tertullien, *Ad uxorem* I, 5, PL. I, 1282-1283; *de Monog.* 16, PL. II, 952 : Parent Antichristo in quae libidinosius soeviat. Adducet illis carnifices obstetrices. — *de exhort. cast.* 9. PL. II, 925.

74. Περὶ παρθένων 46, PG. XLVIII, 567-568.

75. *Ibid.* 44, PG. XLVIII, 566-567.

raient-ils pas l'âme dans une profonde torpeur spirituelle? <sup>76</sup>  
 — Si toutefois le mariage n'était pas une occasion de pécher, il resterait un grave obstacle à la perfection rapide. En soi, il est bon sans doute, puisqu'il empêche l'homme de tomber dans la fornication, mais il est nuisible à celui qui est fort et qui ne craint pas la chute<sup>77</sup>. Si on objecte à Jean l'exemple d'Abraham, qui vécut dans une sainteté éminente au sein de sa famille et parmi ses richesses, il avoue qu'en effet ce patriarche sut dompter ses passions mieux que les moines, mais il affirme que désormais une sainteté soutenue est devenue impossible dans le mariage<sup>78</sup>. Le jeûne, le recueillement, la prière, dépendent du caprice d'une femme, et si elle n'y consent pas, le mari n'a qu'à s'abstenir, perdant ainsi des fruits inestimables<sup>79</sup>. Même la pratique de la continence, malgré les apparences, est plus facile au moine qu'à l'homme marié, car — dit-il <sup>80</sup> — l'expérience montre qu'il y en a bien moins qui passent de la vie monastique au mariage, que de la couche nuptiale aux bras des courtisanes. C'est pourquoi, si tels sont les obstacles apportés par le mariage à la vertu, la gloire de l'homme marié sera amoindrie et Dieu lui refusera les récompenses promises à la virginité<sup>81</sup>. En résumé, la virginité libère les âmes, les rend aptes au service de Dieu et leur ouvre la bienheureuse éternité. « La Vierge crucifiée, détachée du monde, élevée au-dessus des préoccupations charnelles, une fois qu'elle a franchi l'Europe —

76. *Adversus oppugn. vit. monast.* III, 17. PG. XLVII; 378-379.

77. *Περὶ παρθενίας*, 46. PG. XLVIII; 568; 45, 567; 25, 550; 26, 550-551.

78. *Ibid* : 82, 593-594.

79. *Ibid* : 32, 554-555 — Cf. S. Jérôme, *Epist.* XXII, 22. PL. XXII, 409 : aut oramus semper et virgines sumus; aut orare desinimus. — Qu'on se reporte aux passages où S. Jean et S. Ambroise parlent si magnifiquement de la prière en commun au foyer de la famille.

80. *Adv. oppugn. vit. monast.* III, 15, PG. XLVII, 375

81. *Περὶ παρθενίας*; 25, 26. PG. XLVIII, 550-551.

[c'est-à-dire le détroit qui sépare la chair de l'esprit] — et qu'elle n'a plus de regards que pour le ciel, jouit de l'allégresse de l'âme au sein d'un bonheur sans mélange. Et ce n'est pas seulement la félicité de la vie présente, c'est encore celle de la vie future que le Prophète leur promet quand il parle de ce jour où les vierges, portant dans leurs mains des torches éclatantes, vont au-devant de l'Époux, afin de lui faire accueil. »<sup>82</sup>.

Cependant, S. Jean Chrysostome, malgré son grand désir de voir les âmes embrasser cet état, est trop fidèle disciple de Jésus et de S. Paul pour en faire une obligation rigoureuse. « Celui qui exhorte à la virginité, comme à quelque chose de plus grand, ne prohibe point le mariage; il s'en tient au conseil. » Et ce conseil, il ne le donne qu'aux forts, c'est-à-dire à ceux qui ont le courage d'en assumer tous les devoirs. « Il se rencontre des chrétiens qui n'ont pas besoin du secours du mariage, parce qu'ils domptent une chair rebelle par le jeûne, les veilles, la solitude et la mortification. Ceux-là, je les engage à ne pas se marier, sans le leur défendre. Entre le conseil et la défense, il y a autant de différence qu'entre la nécessité et la liberté. Celui qui conseille laisse celui qui l'entend maître de ses actes; celui qui défend ne les lui permet pas. »<sup>83</sup> Ainsi S. Jean Chrysostome avait-il le souci de ne pas tourmenter inutilement les âmes.

Toutefois, il y eut une époque où il fut bien près de considérer la pratique de la virginité dans la vie monastique comme une nécessité de salut. Nous avons vu qu'il

82. *Expositio in Psalmum*, XLIV, 12. PG. LV, 202. — Cf. S. Cyprien. *De habitu virg.* XXII, PL. IV, 461 : « Magna vos merces manet, premium grande virtutis, munus maximum castitatis. — Id : Pseudo-Clément, *de virginitate* I, V, 5. (FUNK, T. II).

83. *In ep. I ad Tim. cap. IV, Homil. XII*, 2 PG. LXII, 560; *id* : S. Ambroise, *de viduis*, XII, 72. PL. XVI, 256.

conseillait aux parents désireux de maintenir leurs enfants dans l'honnêteté morale, de les marier encore jeunes, avant qu'ils aient pu prendre des habitudes vicieuses. C'est qu'alors, à Antioche ou à Constantinople, sans être moins épris personnellement de la vie monastique, à laquelle il ne cessa jamais d'encourager, mais instruit par la vie, il se rendait mieux compte de l'impossibilité morale et sociale de faire adopter par tous cet idéal, et finissait par regarder le mariage lui-même comme un excellent moyen de préservation. Mais, jeune moine, enflammé d'enthousiasme pour son état, pénétré de sollicitude pour le salut des âmes que les dangers du monde mettent en péril, dangers qu'il exagère à dessein manifestement, il en arrive à présenter la vie monastique comme le moyen le plus sûr, même comme le seul moyen d'éviter la damnation. C'est alors qu'il écrit son traité *Contre les adversaires de la vie monastique*, véritable plaidoyer en trois livres contre ceux qui combattaient l'institution des moines. Si nous comprenons bien la pensée de l'auteur, les habitants d'Antioche faisaient au monachisme deux reproches principaux : d'être une institution inutile, puisqu'on peut facilement se sauver dans le monde, et d'être un danger social, en enlevant les jeunes gens à leur famille, sous prétexte de les former à la vertu, mais en réalité pour assurer le recrutement des monastères.

Les reproches venaient aux moines de deux côtés à la fois, des païens et des chrétiens<sup>84</sup>, et les parents s'étaient violemment soulevés contre leur propagande. On les avait traînés devant les tribunaux<sup>85</sup>, on les avait roués de coups.

84. Il y avait même parmi eux des ecclésiastiques. Cf. *Adv. oppugn. vit. monast.* I, 2. PG. XLVII, 320 : πολλοὶ δὲ αὐτῶν, καὶ τῶν ἡγῆμενων εἰσι.

85. On invoquait naturellement la loi antimonastique portée par l'empereur Valens en 365. Cf. *Cod. Theodos.* XII, I, 63.

A cette nouvelle, Jean frémit au fond de sa solitude, et, sur les instances d'un ami, écrit son éloquente apologie de la vie monastique, non seulement pour la défense de son idéal personnel, mais pour la sauvegarde des âmes. « On vient — dit-il <sup>86</sup> — de m'apprendre une nouvelle douloureuse, pénible, outrageante pour Dieu lui-même. Certains, imitateurs des barbares, que dis-je, plus méchants encore, ont l'audace de persécuter les zélateurs de la vie monastique et de leur en interdire l'enseignement. » Il s'indigne et se propose de renverser tous les arguments des adversaires. Son traité est une œuvre de polémiste et de jeune homme, ce qui en explique doublement les exagérations. Dans son *de Pudicitia* <sup>87</sup>, Tertullien admet que la pudicité est possible dans le monde à de certaines conditions : « Elle peut — dit-il — vivre dans le siècle, si la nature y prépare, si la discipline y persuade, si la sévérité y oblige; puisque tout le bien de l'âme vient de la naissance, de l'éducation ou de la contrainte. » S. Jean Chrysostome est beaucoup plus intransigeant. Il avait évidemment raison quand il constatait plus tard, dans un de ses sermons, que la vie dans le monde accroît les tentations de la chair : « ses convoitises — s'écriait-il <sup>88</sup> — s'insurgent avec plus de violence contre ceux qui vivent dans le commerce des hommes : un visage agréable, un beau corps, les captivent par les yeux; une parole légère pénètre en eux par l'ouïe et trouble leur raison; souvent aussi, un chant modulé avec art énerve la vigueur de leur âme; que dis-je! nous voyons parfois quelque chose de plus vil : l'odeur des parfums qu'exhalent en passant les courtisanes, surprend, entraîne, captive : une rencontre a suffi. » —

86. *Adv. op. vit. mon.* I. 2. PG. XLVII, 320.

87. I, 1.

88. *De Lazaro* III, 1. PG. XLVIII, 992-993.

Mais il eut tort, dans son traité sur la vie monastique, de faire un précepte de celle-ci.

Il semble d'abord s'en défendre. Il suppose l'objection suivante : eh quoi ! — dira quelqu'un — tous les citoyens de la ville, sous peine de se perdre, doivent-ils se rendre au désert et habiter les sommets des montagnes ? — Loin de là — répond-il — j'ai déjà dit tout le contraire. Seulement, ce qu'il ajoute détruit pratiquement l'effet de sa concession. Si la vertu — — dit-il<sup>89</sup> — pouvait régner dans les villes, non seulement il serait inutile de les quitter, mais les solitaires eux-mêmes pourraient y rentrer. Malheureusement, la corruption qui s'y étale rend nécessaire la vie anachorétique, sinon aux parents — au fond, on sent bien que Jean irait — devrait aller jusque-là — du moins à leurs enfants. Dans l'état où il voit le monde, comment pourrait-il y renvoyer ceux qui l'ont quitté ? Il craindrait, en les rendant à leur patrie, de les jeter dans les griffes des démons, et en les affranchissant de la solitude et de la retraite, de leur ravir la paix et la vertu<sup>90</sup>. Loin donc d'accuser ceux qui mettent les jeunes gens à l'abri des orages et les conduisent au port, il convient de condamner ceux qui font du monde une mer bouleversée par les tempêtes et qui rendent la ville inhabitable à la sainteté. C'est le vice qui a nécessité la vie érémitique<sup>91</sup>. S'adressant en particulier dans le troisième livre à un père chrétien, sensible aux arguments religieux, il lui rappelle son grand devoir de l'éducation, qui est de faire de son fils un élu, et lui déclare que cela lui est impossible s'il le retient dans le monde<sup>92</sup>. Volontairement, il exagère l'indifférence des

89. *Adv. oppugn. vit. monast.* I, 7 et 8. PG. XLVII, 328-329.

90. *Ibid.*

91. *Ibid.*

92. *Adv. oppugn. vit. monast.* III, 5. PG. XLVII, 356.

parents à l'égard de l'âme de leurs enfants, pour justifier leur entrée et leur maintien dans les retraites monastiques. Il les épouvante surtout en leur signalant un vice abominable qui souillait la jeunesse, la sodomie, et dont, à l'entendre, les ravages à cette époque étaient universels, « passion nouvelle et contre nature, qui s'est introduite dans ce siècle<sup>93</sup>, monstruosité inconnue, abominable, que les lois positives et, naturelles proscrivent avec horreur. »<sup>94</sup> — « Voilà pourquoi — conclut-il<sup>95</sup> — nous attirons au désert tous ceux que nous pouvons, non pas simplement pour qu'ils revêtent le cilice, pour qu'ils prennent le joug et se couvrent de cendre, mais afin qu'ils évitent le mal et pratiquent le bien. »

On peut se demander si l'intention de S. Jean Chrysostome n'était pas seulement que l'on confiât les jeunes gens aux solitaires le temps nécessaire à leur éducation morale, pour les rendre ensuite à la vie du monde aguerris et trempés, forts contre l'entraînement du mal. M. Puech adopte cette façon de voir. Il écrit<sup>96</sup> que S. Jean demandait seulement « qu'on envoyât les jeunes gens, avant de les laisser entrer dans la vie active, faire une sorte de retraite dans un monastère. » Cette opinion paraît difficile à partager. La lecture attentive du traité contre les adversaires de la vie monastique, surtout du troisième livre, montre

93. Il y avait peut-être à Antioche recrudescence de ce vice, mais il n'était pas nouveau, comme nous l'avons vu.

94. *Adv. op. vit. mon.* III, 8. PG. XLVII, 360-361, — Plus tard, vers 390, commentant l'évangile de S. Matthieu, Jean faisait une allusion à ce mal et recommandait le même remède. « Je ne vous commande point de fuir sur les montagnes — disait-il — quoique cela fût à désirer, puisque les villes d'aujourd'hui imitent les crimes de Sodome et de Gomorrhe. » *In Matt. Homil.* VII, 7. PG. LVII, 81-82.

95. *Adv. opp. vit. monast.* III, 15. PG. XLVII, 375-376.

96. *S. Jean Chrysostome*, coll. « les Saints », p. 86.

nettement qu'à cette époque, S. Jean considérait le salut comme impossible à la jeunesse dans la ville d'Antioche et qu'il avait comme idéal de la faire entrer tout entière dans la solitude et pour toujours. Sans doute, il déclare, dans sa discussion avec un père chrétien<sup>97</sup>, que « pour se sauver, il ne suffit pas de bien vivre, et qu'il faut encore bien élever ses enfants », ayant l'air de tenir les pères quittes à l'égard de leur conscience, s'ils les confient aux solitaires ; de même il admet, d'après l'enseignement de Jésus et de S. Paul<sup>98</sup> qu'il y a plus d'une voie de salut, et ne semble reprocher aux parents que de lancer leurs enfants dans le monde, avant de les avoir formés à la vertu solide<sup>99</sup> : « Vous poussez dans la mêlée vos fils, comme s'ils avaient toute la force désirable, et vous ne permettez pas qu'ils aillent s'exercer dans le désert », mais le sens de ces textes se précise par les autres arguments où l'on voit clairement qu'aux yeux de Jean, en dehors de la vie monastique, il n'y a pour les jeunes gens aucune chance de salut. Aussi, Jean proteste qu'il ne les attirerait pas dans la solitude, s'il était sûr qu'on pût les former dans le monde<sup>100</sup>. Mais il n'y croit pas : pour cette raison générale qu'on ne peut se sauver dans le monde, selon cette parole de S. Paul (I Cor., VII, 29) : « ceux qui ont des femmes ne peuvent se sauver qu'en vivant comme s'ils n'en avaient pas », et pour ces deux raisons particulières : les parents se désintéressent de l'éducation de leurs enfants, et la ville regorge de mauvais exemples. Il veut donc que les jeunes gens, non seulement passent quelque temps parmi les moines, mais qu'ils embrassent la vie monasti-

97. *Adv. oppugn. vit. monast.* III, 3. PG. XLVII, 352

98. *Ibid.* 5. PG. XLVII, 356.

99. *Ibid.* : 17, 379.

100. *Ibid.* II, 366-367.

que. En effet, ayant démontré au père chrétien<sup>101</sup> que les laïques sont assujettis aux mêmes obligations que les moines, et que la vie monastique est le plus sûr moyen de les remplir, il lui fait un devoir d'y pousser ses enfants. Il réfute son objection : nous désirons une postérité<sup>102</sup>, ce qui prouve que le jeune homme confié aux moines est perdu pour le mariage. Il signale en passant les inconvénients matériels et moraux de l'union conjugale; c'est donc qu'il veut l'en exempter<sup>103</sup>. Il oppose la belle récompense de celui qui, tout jeune, a embrassé la vie parfaite et y a persévéré, à la médiocre récompense de celui qui ne lui a consacré que sa vieillesse<sup>104</sup>. S'il trouve raisonnable de renvoyer un jour ces jeunes gens à la ville, pour secourir leurs vieux parents, ce n'est certainement pas qu'il leur permette d'abandonner la vie monastique; c'est afin de satisfaire une exigence naturelle du cœur, sûr d'ailleurs que, parvenus à la perfection, ces jeunes moines feront rayonner autour d'eux leur bienfaisant idéal<sup>105</sup>. Ils seront dans le monde, et momentanément sans doute, des exemples vivants de vertu, « des bienfaiteurs, des protecteurs et des sauveurs de la cité »<sup>106</sup>.

Les exemples bibliques qu'il propose, Anne consacrant son fils Samuel au Seigneur et Abraham résolu à immoler Isaac<sup>107</sup>, sont une preuve de plus que le sacrifice qu'il exige du père chrétien ne consiste pas simplement à confier aux moines l'éducation plus ou moins longue de son fils.

101. *Adv. oppugn. vit. monast.* III, 15. PG. XLVII, 376.

102. *Ibid* : 16, 376.

103. *Ibid* : 17, 379.

104. *Ibid* : 18, 379.

105. *Ibid* : 18, 379-380.

106. *Ibid* : 18, 381.

107. *Ibid* : 20, 383.

« Menons-les. — dit-il<sup>108</sup> — non pas au temple, comme Samuel, mais au ciel même... car ceux qui auront embrassé la vie ascétique serviront Dieu et formeront sa cour, et c'est là qu'ils travailleront pour leur gloire et la vôtre, grâce au crédit mérité par la sainteté de leur état. » Et il termine par une double menace : le père qui aura retenu son fils dans le monde sera condamné pour avoir causé sa perte inévitable<sup>109</sup> et il arrivera que des enfants généreux, fermes et résolus, embrasseront malgré leur père la vie parfaite<sup>110</sup>. L'idée foncière de S. Jean Chrysostome dans son traité contre les adversaires du monachisme apparaît donc clairement : un jeune homme, étant donné les mœurs d'Antioche, ne peut se sauver qu'en se réfugiant dans les solitudes et en faisant sans espoir de retour le don de sa virginité à Dieu. Ce qui me semble encore confirmer cette opinion, c'est la révolte même des Antiochiens signalée par Chrysostome. S'ils n'avaient vu dans les solitaires que des professeurs de morale, et dans leurs monastères que des gymnases transitoires, auraient-ils manifesté une pareille colère et traduit les moines devant les tribunaux ? Cela ne paraît pas croyable. Il reste donc qu'à un moment donné les solitaires faisaient une intense propagande auprès des jeunes gens pour les gagner à l'idéal monastique et que pour légitimer leur conduite, Chrysostome, leur porte-parole, essaya de démontrer que c'était le seul moyen d'assurer le salut de la jeunesse.

Ce ne fut là, il faut le dire, qu'une erreur passagère qu'on ne retrouve dans aucun autre de ses écrits, pas même dans le *περὶ περθευίας*, où il se contente de menacer des châtiments célestes ceux qui entravent la vocation au

108. *Adv. oppugn. vit. mon.* III, 20. PG. XLVII, 384.

109. *Ibid* : 21, 385.

110. *Ibid* : 21, 386.

célibat. Il ne s'agit évidemment que d'une vocation sérieuse et éprouvée et nul ne pourrait l'en blâmer. « Vous n'ignorez pas — dit-il <sup>111</sup> — qu'il est interdit d'entraver la vocation de la vierge qui veut se consacrer à Dieu. Vous devez au contraire lui aplanir tous les obstacles qui s'opposeraient à son noble dessein. Car Jésus-Christ a dit : celui qui aime son père ou sa mère plus que moi, n'est pas digne de moi (*Matt.* X, 37). Aussi, lorsque la volonté de Dieu nous est connue, quiconque voudrait s'y opposer, fût-il notre père ou notre mère, devient à notre égard un adversaire et un ennemi. »

Quant aux objections opposées d'ordinaire à cet état, S. Jean Chrysostome les écarte avec un ton de supériorité facile. Elles lui paraissent, les unes puériles, les autres peu chrétiennes. On dit par exemple : si la virginité est embrassée par un grand nombre d'hommes, ou même par tous, la société est en péril. La mort en effet n'étant point compensée par le mariage, c'est la disparition fatale du genre humain : les maisons et les villes s'effacent, les arts meurent, les champs redeviennent incultes, toute vie s'éteint, le chaos réapparaît. La belle vertu qui n'engendre que ruines et désastres <sup>112</sup> ! A cet argument d'ordre social qu'on lui objectait aussi à Milan, S. Ambroise répondait <sup>113</sup> : que les pays où il y a le plus de vierges sont précisément ceux où se produisent le plus de naissances, et il citait l'église d'Alexandrie, celles de l'Afrique et de tout l'Orient où les consécérations de vierges étaient plus nombreuses chaque année que les naissances à Milan. Il ne voulait certainement pas dire que la virginité peut faire d'autant plus d'adeptes dans un pays que les habitants y sont plus nom-

111. Περὶ παρθενίας 78. PG. XLVIII, 591.

112. *Ibid* : 14, 543.

113. *De virginitate*, VII, 37. PL. XVI, 275.

breux, ce qui est évident, mais qu'elle fleurit de préférence au milieu des populations vraiment chrétiennes, où les fidèles observateurs des préceptes évangéliques remplissent tous leurs devoirs sociaux, sans oublier ceux qui concernent la natalité<sup>114</sup>. Ce fait n'a pas cessé de s'imposer à l'attention des sociologues, et c'est en somme la réponse que faisait Chrysostome lui-même à l'objection : « Mon cher ami — disait-il<sup>115</sup> — ce n'est pas l'observation des préceptes et des conseils de Jésus-Christ qui met la société en péril : ce sont les orgueilleux, les intempérants, les débauchés, les mauvais riches, tous les vices humains. » Et avec un accent de triomphe, il rappelle le déluge dont les flots ont englouti l'humanité tout entière, sauf Noé et sa famille. Qui donc fut la cause de cette disparition à peu près totale de la race humaine ? La virginité, ou le péché<sup>116</sup> ?

S. Jean Chrysostome aurait pu tout simplement répondre, en rappelant son enseignement très net sur le point en question : il n'interdit pas le mariage, il n'impose pas la virginité, de sorte que celle-ci n'étant pratiquée que par une élite, et celui-là continuant d'être le lot commun, il n'y a pas à s'inquiéter sérieusement de l'avenir du monde. En tout cas, si l'objection est puérile, elle a de plus le défaut d'être peu chrétienne. Il le dit à ces fidèles dont l'attitude à l'égard de la virginité qu'ils méprisent et condam-

114. Poussant à l'extrême son argumentation, S. Ambroise disait (*ibid*) : ceux qui déplorent le célibat comme nuisible à la société, devraient logiquement interdire aux épouses d'être chastes. N'auraient-elles pas plus d'enfants si elles étaient incontinentes ? Aucune d'elles ne devrait donc rester fidèle à son mari quand il voyage, de peur de faire tort à la race à venir et de laisser passer l'âge où elle peut lui donner beaucoup d'enfants.

115. *Adv. opp. vit. monast.* III, 9. PG. XLVII, 363.

116. *Περ. παρθενίας* 18. PG. XLVIII, 547.

rent lui paraît inconcevable. Que les hommes qui vivaient sous l'ancienne loi, grossiers et charnels, désireux de ne pas mourir tout entiers, de perpétuer leur race et leur mémoire, aient considéré la fécondité des femmes comme un bien incomparable, cela se comprend et encore, Dieu leur avait fait entendre qu'on a besoin plutôt de vertu que de postérité: « ne désirez point une troupe inutile d'enfants, s'ils n'ont pas la crainte du Seigneur, et ne vous occupez pas de leur nombre, car mieux vaut un que mille, et mourir sans descendance que d'avoir des enfants impies; mieux vaut un qui fait la volonté divine, que dix mille qui transgressent la loi » (*Ecclesiastique*, XVI, 1-4) <sup>117</sup>. Mais, depuis que la mort est regardée comme un sommeil, et que le Christ et S. Paul ont prêché la continence, un chrétien doit se préoccuper avant tout d'assurer sa mémoire par ses bonnes œuvres et de se rendre immortel par sa sainteté <sup>118</sup>.

Si l'on se reporte aux textes que nous venons d'utiliser, on constate qu'ils sont presque tous empruntés aux œuvres de la jeunesse monacale de S. Jean Chrysostome. C'est surtout à cette époque qu'il se montre l'apôtre infatigable de la virginité. Il ne cessa jamais de l'être, mais plus tard, il mit dans sa prédication moins de fougue et peut-être aussi moins de partialité. Toutefois on doit reconnaître, en comparant son enseignement à celui de Jésus-Christ et surtout à celui de S. Paul, qui est plus développé, que, malgré quelques écarts de style insignifiants et parfaitement explicables, il n'a pas dévié de la ligne évangélique. De toutes ses discussions et argumentations, de tous ses développements oratoires quels qu'ils soient, se dégagent nettement

<sup>117</sup>. Jean cite librement cet auteur.

<sup>118</sup>. *In cap. XIX Genes. Homil. XLIV*, 6. PG. LIV, 412; *id* : *Expositio in Psalmum CXIII*, 5. PG. LV, 312.

ces principes qui ont toujours été et qui restent encore le fond même de la morale chrétienne sur le point particulier que nous étudions : le Mariage est bon — la Virginité est meilleure — ces deux états sont libres.

---

### CHAPITRE III

#### **Vraie conception de la Virginité. — Sa valeur morale. — Contre le « subintroductionnisme ». Sa valeur sociale.**

Si — comme nous venons de le voir — S. Jean Chrysostome pousse ardemment à pratiquer la virginité, il ne le fait pas inconsidérément, se contentant d'une virginité nominale, purement formelle, sans l'accompagnement de toutes les vertus morales et sociales<sup>1</sup>. Celle qu'il conçoit et ne cesse de prêcher, c'est celle qui repose sur un double fondement : l'amour de Dieu et l'amour des hommes, celle qui réalise le plus bel idéal humain : la perfection individuelle et le dévouement à la société. A ceux qui reprochaient au célibat d'être une école d'égoïsme, les Pères ont toujours répondu en établissant sa fécondité sociale; ils ont toujours condamné cette pseudo-virginité qui n'aboutit

1. Vers le milieu du iv<sup>e</sup> siècle vraisemblablement parut un traité *περὶ παρθενίας* attribué à S. Athanase et enseignant *ex professo* la pratique de la virginité. Il a pour titre : *λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον*; son authenticité n'est pas définitivement établie. A. EICHHORN l'admet ainsi que BARDENHEWER, mais P. BATIFFOL la rejette. Cf. l'édition de VON DER GOLTZ, Leipzig, 1905. — Ce petit manuel adressé aux vierges, véritable catéchisme de morale chrétienne, renferme des préceptes de vie pratique qui offrent plus d'une ressemblance avec ceux dont S. Jean Chrysostome émaille ses discours. Cela ne prouve pas que ce dernier l'ait utilisé, car tous les moralistes chrétiens qui eurent à parler de la virginité, ont donné, sauf quelques divergences de détail, le même enseignement fondamental. Il se peut cependant que ce livre, répandu dans les communautés monastiques, non seulement de l'Égypte, mais de l'Asie-Mineure, ne fût pas inconnu des solitaires qui vivaient dans les montagnes d'Antioche. S. Jean a pu le lire, le méditer et s'en servir pour ses prédications, soit dans sa ville natale, soit à Constantinople.

tissait, chez les hérétiques en particulier, qu'à l'étouffement des autres vertus personnelles, foi, piété, union à Dieu, et à la sécheresse absolue du cœur. Ils ont toujours soutenu que même la vierge qui se retirait du monde, qui en apparence était perdue pour le monde, lui rendait des services éminents, non seulement par l'exemple de son abnégation, et par le secours de ses prières, mais encore par les œuvres de charité auxquelles elle se consacrait dans l'intérêt des malheureux. Dès les premières années du Christianisme, le Pseudo-Clément définit la vraie virginité : celle qui obéit à la double loi posée par Dieu dans les Proverbes (III, 3, 4,), loi de justice et loi de foi, celle qui recherche la réputation de bonté auprès du Seigneur et auprès des hommes<sup>2</sup>. Il n'admet pas qu'il suffise d'être vierge pour être assuré de son salut. La foi ne va pas sans les œuvres, et si celles-ci manquent, le bonheur éternel est compromis<sup>3</sup>. Faisant allusion à la parabole des vierges folles (Matt. XXV, 1-13), il déclare que le Maître a appelé folie et culte vide une virginité sans bonnes œuvres<sup>4</sup>, et par bonnes œuvres il entend la vertu, ce qui veut dire l'ensemble des vertus chrétiennes<sup>5</sup>. — Dans son *Banquet des dix Vierges*, Méthode d'Olympe définit de la même façon la vraie virginité : elle exige l'intégrité physique, la pureté du cœur, l'union à Dieu, c'est-à-dire d'un mot, toute la perfection évangélique<sup>6</sup>. Il n'est aucun Père qui ne pense de même.

2. *I de virginitate*, II, 3. FUNK. T. II : ii ergo, qui in veritate virgines sunt propter Deum, oboediunt illi, qui dixit : Iustitia et fides ne tibi deficiant; alliga illas collo tuo, et invenies animae tuae misericordiam, et meditare bona coram Deo et coram hominibus.

3. *Ibid* : III, 1, 2.

4. *Ibid* : III, 3, 4.

5. *Ibid* : III, 4, 5.

6. *Orat.* V, cap. IV, PG. XVIII, 101; *Orat.* XI, cap. I, PG. XVIII, 205.

S. Jean Chrysostôme attache trop de prix à cette vertu pour la réduire à l'abstinence sexuelle. A ce compte-là les deux premières catégories d'eunuques mentionnées par le Christ (*Matt.* XIX, 12) seraient placées parmi les vierges et c'est ce qu'il ne veut pas admettre. La vraie virginité postule la sainteté et le zèle. « Il y en a — dit-il<sup>7</sup> — qui font profession de virginité, mais qui sont aussi éloignés d'Élie, d'Elisée et de Jean [Baptiste], que la terre l'est du ciel. Supprimer l'assiduité au service de Dieu, et le zèle, c'est mutiler la virginité; l'asseoir sur ces deux vertus, c'est la féconder pour le bien. » Au cours de son *περι παρθενίας*, il est amené à discuter l'objection suivante : le Mariage est supérieur à la Virginité; la preuve en est qu'Abraham fut sauvé et que les cinq vierges folles furent damnées. Objection sans fondement, répond-il<sup>8</sup>. La cause du salut du patriarche n'est pas le mariage; la cause de la perte des vierges n'est pas leur virginité. La gloire du premier lui vient de sa vertu, le malheur des secondes de leur malice. Au sein du mariage, le patriarche cultiva les vertus propres aux vierges, l'assiduité au service de Dieu et le zèle, et malgré leur saint état, les vierges folles se brisèrent contre les écueils habituels à la vie du monde et au mariage. Ces vérités générales clairement affirmées, Chrysostome va largement développer sa pensée : il faut que la Virginité ait une valeur morale. Elle l'aura complète, si elle a pour base l'amour de Dieu, et si, comme le disait Méthode d'Olympe<sup>9</sup>, elle est un centre autour duquel cristallisent toutes les autres vertus individuelles.

Aucun moraliste chrétien n'a songé à remplacer l'amour par la pureté comme vertu cardinale. La parabole des

7. *Περί παρθενίας* 80. PG. XLVIII, 592.

8. *Ibid* : 82. 593-594.

9. *Banquet*, IX, 4. PG. XVIII, 185-188.

Vierges — explique Jean<sup>10</sup> — parle de Dieu comme d'un époux, pour nous apprendre que Jésus-Christ veut contracter avec celles qui abandonnent tout pour son amour l'union la plus étroite. La virginité n'est rien que cela : elle détache du monde et unit à Dieu, selon le mot de S. Paul : celle qui n'est point mariée s'occupe des choses du Seigneur (I Cor., VII, 32). La virginité est l'union à Dieu, voilà donc la définition claire et absolue, empruntée à l'Apôtre par tous ceux qui en ont parlé, Origène<sup>11</sup>, Clément d'Alexandrie<sup>12</sup>, S. Ambroise<sup>13</sup>, S. Augustin qui résume cette doctrine dans deux formules heureuses<sup>14</sup> : « la virginité n'est pas honorée comme telle, mais comme une consécration à Dieu »; et : « la vierge doit considérer que tous les dons et dignités sont dominés par l'amour, sans lequel tout le reste n'est rien... ». S. Jean Chrysostome ne s'exprime pas autrement<sup>15</sup> : « La vierge, au même titre que les anges, est la servante du Dieu auquel elle s'est consacrée et S. Paul la libère de toute sollicitude temporelle afin que rien ne la détourne de son ministère divin. » Il nous dit que l'Apôtre voulant déterminer la différence essentielle qui sépare la vierge de la femme mariée, ne parle ni de mariage, ni de continence, mais de l'assiduité au service de Dieu<sup>16</sup>. Sans doute, il faut l'intégrité du corps, mais toute seule elle ne pourrait constituer la virginité. Il

10. *In Matt. Homil. LXXVIII*, 2. PG. LVIII, 713.

11. *In Numeros Homil. XXIV*, 2. PG. XII, 760-761 : *semetipsum Deo offerre... hoc est perfectius et eminentius omnibus votis; quod qui fecit imitator est Christi... Qui in castitate vivit, corpus suum vovit Deo, secundum eum qui dixit I Cor. VII, 34...*

12. *Strom.* III, 5. PG. VIII, 1144 sq.

13. *De virginibus* III, 3, 24. PL. XVI, 221, 227.

14. *De sancta virginitate* : 8 et 47. PL. XL. 400, 424.

15. *Περὶ παρθένης* II. PG. XLVIII, 540 : — *Id* : *In illud, Vidua eligatur* 15. PG. LI, 335-336.

16. *In epist. I ad Cor. Homil. XIX*, 6. PG. LXI, 159-160.

faut surtout la virginité de l'âme qui est dans la pensée de Jean le don absolu de soi-même à Dieu. Si la vierge ne se distinguait de la femme mariée que par sa continence, en d'autres termes si elle ne pratiquait les vertus de son état, elle serait inférieure à cette femme mariée qui remplit ses devoirs de conscience. « Ce qui fait la beauté de la virginité — écrit-il <sup>17</sup> — c'est qu'elle coupe court à toute préoccupation vaine et qu'elle applique l'âme entière aux œuvres divines. S'il en était autrement, elle serait inférieure au mariage et les épines étoufferaient dans le cœur de la vierge la semence pure et céleste. » En un mot, la vierge doit tout quitter pour s'attacher au Christ « cet amant passionné », le plus grand, le plus puissant, puisque c'est Dieu lui-même <sup>18</sup>.

Cette union intime avec le fiancé céleste doit se manifester, sous peine d'être un mensonge et une duperie, par la pratique des vertus chrétiennes. Clément d'Alexandrie, définissant l'ἐγκράτεια des philosophes <sup>19</sup>, disait qu'elle ne consistait pas seulement dans la modération de l'instinct sexuel, mais qu'elle devait contrôler l'usage de la parole et de la fortune, en un mot s'étendre à tous les désirs. S. Jean Chrysostome raisonne de même à propos de la παρθενία. La compréhension de cette vertu est beaucoup plus étendue qu'on ne se l'imagine parfois. D'abord le costume et les manières extérieures ne sont pas un signe infailible de virginité. Le vêtement simple, le visage pâle, la chevelure négligée, la contenance modeste, tout cela ne fait pas la vierge. Il faut encore la vertu de l'âme, selon le mot de S. Paul : celui qui entre dans la lice, doit s'abstenir de

17. Περὶ παρθενίας 77, PG. XLVIII, 590.

18. *Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant* 9. PG. XLVII, 532.

19. *Strom.* III, 1. PG. VIII, 1104.

tout (I *Cor.* IX, 25). Un philosophe se reconnaît à la sagesse de ses mœurs et non à sa longue chevelure, à son bâton et à son manteau; le soldat se distingue par son courage, plus que par ses armes et son équipement; la vierge est jugée non sur ses habits, mais sur sa foi et ses vertus<sup>20</sup>. De plus, sa virginité ne saurait se réduire à l'intégrité physique qui n'en est que la compagne et l'ombre. Elle exige la pureté totale du cœur<sup>21</sup>. Il y a beaucoup trop de vierges<sup>22</sup> qui conservent leur corps intact, mais qui ouvrent leur âme à toutes sortes de désordres, coquetteries, regards, manèges pour enflammer les espérances des jeunes gens. Celles-là ne sont vierges que de nom, car, lorsqu'une passion mauvaise, une pensée coupable a envahi une âme, elle a du même coup empoisonné la source de la virginité<sup>23</sup>. « Celle-ci — écrit-il<sup>24</sup> — demande la chasteté du corps mais aussi celle du cœur, c'est-à-dire impose le renoncement non seulement aux plaisirs de la chair, aux futilités de la parure et aux curiosités indiscrètes, mais encore à toute pensée mondaine. Sans cela, à quoi servirait la chasteté du corps? S'il est honteux pour un soldat de jeter ses armes et de passer son

20. Περὶ παρθενίας 7. PG. XLVIII, 537-538.

21. *In epist. ad Hebraeos cap. XII, Homil. XXVIII, 7. PG. LXIII, 202.* — Jean appuie sa démonstration sur la parole de Moïse appliquant deux fois à Rebecca le nom de vierge : « Elle était vierge — aucun homme ne l'avait connue » (*Genèse XXIV, 16*), c'est-à-dire elle était doublement vierge, de corps et d'âme. Avait-il emprunté cette idée à Clément d'Alexandrie qui dit exactement la même chose (*Strom.* IV, 25. PG. VIII, 1369) : ὁ πάνσοφος Μωϋσῆς, εὐπρεπῶς τῇ ἐπαναλήψει χρησάμενος ἐμήνυσεν, τὸ ἀδιάφθορον τοῦ τε σώματος τῆς τε ψυχῆς διαγράφων ἐπὶ τῆς Πεδέκκας.

Cf. S. Cyprien, *de habitu virg.* V, PL. IV, 414 : continentia vero et pudicitia non in sola carnis integritate consistit, sed etiam in cultus et ornatus honore pariter ac pudore.

22. *Quales ducendae sint uxores* III, 7. PG. LI, 235-236.

23. *De poenitentia* Homil. IV, 3. PG. XLIX, 303-304.

24. Περὶ παρθενίας 77. PG. XLVIII, 589-590.

temps au cabaret, il est encore plus honteux pour une vierge de se plonger dans le chaos des affaires. » Bref<sup>25</sup>, l'on n'est pas vierge parce que l'on vit en dehors du mariage, mais parce qu'on mène une vie irréprochable et adonnée à ses devoirs. Jean est tellement convaincu que tel est l'élément essentiel de la véritable virginité, qu'il ne craint pas d'appliquer le titre de vierges aux époux qui suivent fidèlement les lois chrétiennes. « Gardez-vous une âme sans tache? Vous êtes vierge, bien que vous ayez un époux; oui, vous l'êtes, et de cette virginité que je proclame vraie et admirable<sup>26</sup>. »

Donc, pas de virginité véritable sans l'observation des commandements et des vertus chrétiennes. Comme le disait avec bon sens S. Cyprien<sup>27</sup> : « Il ne suffit pas d'être vierge; il faut encore qu'on puisse le voir et le croire. Il ne faut pas qu'en présence d'une vierge, on doute qu'elle le soit réellement. » Or on n'en doutera pas si on la voit observer scrupuleusement ses devoirs d'état<sup>28</sup>, si elle ressem-

25. *De epist. I ad Tim. cap. V. Homil. XIII, 2. PG. LXII, 566.*

26. *In epist. ad Hebraeos cap. XII, Homil. XXVIII, 7. PG. LXIII, 202.*

27. *De habit. virg. V. PL. IV, 445.*

28. Pour le Pseudo-Clément, non seulement la Vierge rejette le *Crescite et multiplicamini*, mais tout désir humain : hanc ob causam, divellit sese ab omnibus corporis cupiditatibus, et non illud crescite et multiplicamini solum recusat. (*I de virginitate* IV, 2, apud Funk, T. II.) — Le même (*ibid* V, 3) prêche à la vierge la victoire sur le corps, la chair, le monde, les vanités du siècle... et lui propose comme soutiens dans cette lutte : le souvenir de ses paroles et la divine eucharistie. — En somme la vierge doit réaliser en soi la vie tout entière du Christ (*Ibid* : VII, VIII, IX). — Tertullien insiste longuement sur sa vie retirée. Cf. *de vel. virg.* XV. PL. II, 910 : ..vera et tota et pura virginitas nihil magis timet quam seipsam, etiam foeminarum oculos pati non vult... confugit ad velamen capitis, quasi ad galeam... virgo sanctior gaudebit sibi et soli Deo nota. — Pour S. Ambroise la vie de la vierge se résume dans les principaux traits suivants : elle mène une existence céleste (*de virginibus* I, III, 13. PL. XVI.

ble au beau portrait de la vierge selon le cœur de Dieu, que nous a tracé S. Jean Chrysostome<sup>29</sup>. « Sa parure n'est pas corporelle, mais toute spirituelle. Sa laideur naturelle en est embellie, et sa beauté rendue plus éclatante. Les pierres précieuses, l'or, les étoffes somptueuses, les fleurs rares, rien de vain et d'éphémère ne l'orne, mais elle respandit de jeûnes, de veilles, de douceur, de modestie, de pauvreté, de force, d'humilité, de patience, de mépris des richesses. Son regard est si suave qu'il captive le cœur des esprits angéliques et de Dieu leur maître, si pur et si pénétrant que par delà les beautés visibles il contemple les beautés invisibles, si doux et si paisible qu'au milieu même des persécutions aucune irritation n'en trouble la sérénité. Sa modestie est telle, qu'à sa vue, l'impudique est saisi de honte, et sent sa passion s'évanouir. De même qu'une esclave se modèle infailliblement sur la vertu de sa maîtresse, de même le corps de la vierge chrétienne reflète la vertu de son âme. En elle, le regard, la parole, le vêtement et la démarche obéissent à la discipline intérieure. Comme un parfum précieux répand au loin ses délicieux effluves, ainsi la suavité secrète de cette âme virginal se révèle au dehors. Aux chevaux ardents de sa sensibilité elle impose le frein d'or de la règle et les maintient dans une harmonie parfaite. Elle interdit à sa langue toute parole peu réservée, à son œil tout regard imprudent, à son oreille toute audition inconvenante; dans sa marche elle évite la mollesse et l'afféterie;

122; *Exhort. virg.* IV, 19. PL. XVI, 342; *de virginit.* VI, 27. PL. XVI, 273); elle cherche à plaire à Dieu par sa beauté spirituelle (*de virginib.* I, cap. VI, 29 sq. PL. XVI, 196-197; *exhort. virg.* XII, 81. PL. XVI, 360); elle ne recherche pas la publicité, mais le silence et la pudicité (*de virginibus* III, cap. III, PL. XVI, 222-223); elle se livre à une mortification raisonnable, à la lecture, au travail et à la prière (*de virginibus* III, cap. IV. PL. XVI, 224-225).

29. Περὶ παρθενίας 63. PG. XLVIII, 581-582.

elle conserve un visage grave et sourit à peine, plus portée aux larmes qu'aux éclats de la joie. »

C'est ce souci de la pureté de la Vierge et de son bon renom dans l'Église qui poussa S. Jean Chrysostome à lutter contre un usage fréquent de son temps à Antioche et à Constantinople, le « subintroductionnisme » ou « mariage spirituel. » Des clercs et des vierges consacrées à Dieu vivaient d'une vie commune dans la même maison. Il est peut-être difficile d'admettre qu'en dehors de quelques cas exceptionnels, cet usage ait été pratiqué régulièrement pendant les deux premiers siècles de l'Église<sup>30</sup>, mais il s'était répandu avec une intensité extraordinaire à partir du troisième comme le prouve la lutte engagée ouvertement contre lui par l'autorité ecclésiastique<sup>31</sup>. A ce moment les cas de « ma-

30. Cf. P. DE LABRIOLLE, *Le « mariage spirituel » dans l'antiquité chrétienne*, *Revue historique*, juillet-août 1921, 204-205. — H. ACHÉLIS, — *Virgines subintroductae : Ein Beitrag zur I Cor. VII*, Leipzig 1902 — et JÜLICHER — *Archiv. für Religionswissenschaft*, VII, 1904, p. 373-386 — prétendent que le « mariage spirituel » existait couramment parmi les premiers chrétiens et que l'Église d'abord favorable, ne l'aurait réprouvé que beaucoup plus tard après en avoir constaté les graves abus. Ils en trouvent l'origine dans l'enseignement de S. Paul lui-même, mais il est manifeste que les textes invoqués par eux n'ont pas le sens qu'ils leur donnent. — Si S. Paul avait recommandé le « mariage spirituel », les partisans du « subintroductionnisme » n'eussent pas manqué de s'en prévaloir. Or il n'en est évidemment rien. — Le fameux passage du *Pasteur* où l'on voit Hermas passer la nuit en prière au milieu des douze vierges qui lui disent : « tu reposeras avec nous comme un frère, non comme un époux » — et qui nous montre l'ange lui recommandant la cohabitation avec elles comme un moyen d'observer facilement les préceptes du *Pasteur* (*Simil. IX, XI, 3* —; *ibid. 6-7*; *Simil. X, III, 1-5, IV, 5*), n'est peut-être que l'expression d'une rêverie trop sensible. Il est en tout cas difficile d'y trouver l'apologie d'une institution déjà établie dans l'Église.

31. Déjà au II<sup>e</sup> siècle, quelques moralistes chrétiens avaient manifesté leur défiance à l'égard de certaines de ces « unions mystiques »,

riage spirituel » s'étaient généralisés et avaient fait éclater de tels scandales que, pour le bon renom du christianisme aux yeux des païens, il importait de réagir. D'importants écrits furent composés contre le mal. Vers 254, S. Cyprien répondant à Pomponius, évêque de Dionysiana en Byzacène<sup>32</sup>, qui lui dénonce la cohabitation scandaleuse de vierges avec des chrétiens, « parmi lesquels un diacre », reconnaît en gémissant les ravages considérables que cette pratique a causés parmi les vierges, et requiert contre elle des mesures rigoureuses. Un peu plus tard on voit la détestable coutume adoptée par un dignitaire de l'église d'Antioche, l'évêque lui-même Paul de Samosate. Avec les prêtres et les diacres de son entourage, il donne asile à des femmes et l'effet est déplorable. Les évêques de la région expriment leur indignation dans une lettre adressée à Denys de Corinthe et à Maxime d'Alexandrie<sup>33</sup> et se plaignent que l'évêque ait ainsi rendu son ministère inutile : « Comment pourrait-il reprendre autrui ou l'avertir de ne pas en venir à cohabiter désormais avec une femme et de se garder de tomber selon qu'il est écrit, lui qui en a bien renvoyé une, mais qui en a avec lui deux autres dans la fleur de l'âge et d'un aspect séduisant. Partout où il va il les emmène, et cela dans une vie de bonne chère et de luxe débordant. »

Le mal fut si grand à Antioche qu'il souleva l'opinion et les habitants inventèrent pour désigner ces vierges folles un mot qui fit fortune. Ils les appelèrent γυναῖκες συνείστας<sup>34</sup>, les « subintroduites ». Ce terme d'abord simple-

en usage en particulier chez les Gnostiques, et qui finissaient toujours par causer des scandales. Cf. S. Irénée, *Adv. Hæres.* I. VI, 3. PG. VII, 507; Tertullien, *de ieiunio* XVII, PL. II, 977.

32. *Lettre LXII*, PL. IV, 364 sq.

33. Fusèbe, *H. E.* I. VII, XXX, 12-15, éd. GRAPIN, col. HENNER, II, 393.

34. Le fait est signalé dans la lettre des évêques.

ment moqueur devait à la longue prendre un sens si péjoratif, que S. Jean Chrysostome, qui pourtant ne s'embarasse pas de fausses pudeurs, hésitait lui-même plus tard à le prononcer<sup>35</sup>. « Aucun des noms de parenté écrits dans la loi et autorisés par elle, ne convient à cette singulière union. Il ne reste plus qu'une appellation honteuse et méprisante que je ne voudrais pas prononcer, tant je l'ai en horreur et la repousse : je préfère encore la dénomination de « cohabitation ». Vers la même époque, dans son charmant opuscule adressé à des ascètes sur la *virginité*, le Pseudo-Clément, sans doute un ascète lui-même, soucieux du bon renom de ses frères, fait avec une insistance remarquable, surtout dans la seconde partie, le procès de la cohabitation avec les femmes, et leur donne les conseils les plus minutieux sur le moyen de préserver leur pureté non seulement d'une tache, mais d'un soupçon<sup>36</sup>. Il redoute le scandale et cite les exemples bibliques des chutes causées par l'amour des femmes chez des hommes comme Samson, David, Ammon, Thamar, Salomon, et leur oppose la conduite de ceux qui ont pratiqué la plus méritoire chasteté en se tenant à l'écart des femmes, Aaron, Moïse, Josué, Élisée, Michée, les Prophètes, Jésus-Christ<sup>37</sup>.

Malgré ces attaques et les véhémentes réprobations ecclésiastiques, le mal n'avait pas disparu au iv<sup>e</sup> siècle, loin de là. Les conciles d'Antioche, d'Elvire, d'Ancyre, de Nicée<sup>38</sup>,

35. Περὶ τοῦ τὰς κληρικῶν μὴ συνοικεῖν ἀνδράσι. PG. XLVII, 3.

36. De *virginitate*, I, c. X, 1-5; II, c. I, 2; c. II, 1. 2, 3-4, 5; c. III, 1-2; c. IV, 1. 3; c. V, 1. 2; c. VII, 2-3; c. VIII — XVI.

37. On trouve les mêmes conseils dans l'ouvrage du Pseudo-Cyprien, le *de Singularitate clericorum*, longue exhortation à fuir le « subintroductionnisme ». Cf. P. DE LABRIOLLE, *Hist. de la litt. lat. chrét.* 221-222.

38. Antioche (267-8) Cf. HEFÉLÉ-LECLERCQ I, I, 199. — Elvire (vers 300) can. 27, *ibid* I, I, 236 : l'évêque et les autres clercs ne doivent avoir dans leur maison aucune autre vierge consacrée qu'une sœur ou

et la plupart de ceux qui suivirent jusqu'au delà du vi<sup>e</sup> siècle rappelèrent inlassablement des prescriptions qui n'étaient pas universellement respectées, puisqu'il fallait sans cesse les promulguer. Nous avons vu<sup>39</sup> par l'exemple de Léontius d'Antioche à quelles extrémités un clerc intelligent et en vue dans son Église pouvait se porter pour garder, malgré les canons disciplinaires, une femme dans sa maison. Aussi il n'est aucun moraliste chrétien de cette époque ayant quelque autorité qui ne condamne vigoureusement le fléau, S. Grégoire de Nysse<sup>40</sup>, S. Grégoire de Nazianze<sup>41</sup>, S. Jérôme<sup>42</sup>. Mais rien n'égale, pour la force mesurée de l'expression, la délicatesse des sentiments et la profondeur de l'analyse psychologique les deux petits traités composés par S. Jean Chrysostome contre ce mal ecclésiastique, « véritables chefs d'œuvre d'esprit, de passion, d'éloquence », selon le mot très juste de Paul Albert<sup>43</sup>.

A Antioche, il avait vu ce vice s'afficher impudemment, surtout pendant la longue période troublée du schisme, mais n'ayant pas juridiction sur le clergé, il avait gardé le silence. Toutefois il n'était pas resté indifférent et l'on peut croire que ce fin psychologue ne laissait passer aucun

une fille — Ancyre (314) : can. 19, *ibid* I, I, 321 : τὰς μέντοι συνερχομένας τισιν ὡς ἀδελφὰς κέκωλύσαμεν. — Nicée (325) can. 3, *ibid* I, I, 536 : Il ne doit être permis ni à un évêque, ni à un prêtre ou à un diacre ou à un autre clerc, d'avoir chez lui une subintroduite, à l'exception de sa mère, sa sœur ou sa tante, ou seulement des personnes qu'on ne peut soupçonner.

39. Cf. pp. 127-128.

40. *De virginitate*, c. 23. PG. XLVI, 409.

41. *Epigrammes* 10-20. PG. XXXVIII, 86 sq.

42. *Lettre XXII*, 14, *ad Eustochium*, PL. XXII, 402-403 — S. Jérôme flétrit ce qu'il appelle « le fléau des Agapètes » — *Id* : *lettre CXVII*, PL. XXII, 956.

43. S. Jean Chrysostome considéré comme orateur populaire, p. 47.

— Les deux traités ont pour titre : 1 (πρὸς τοὺς ἔχοντας παρθένοὺς συνεισάκτους et 2) Περὶ τοῦ τὰς κληρικῶν μὴ συνοικεῖν ἀνδράσι.

scandale, aucune honte, aucun ridicule, sans prendre des notes qui devaient lui servir à l'occasion. Or, à peine arrivé à Constantinople, au début de 398, il constate d'ailleurs sans étonnement que le « subintroductionnisme » y sévit comme à Antioche et y cause les mêmes ravages dans les âmes. Mais alors il est armé contre lui; évêque, il a autorité sur le clergé, et il a charge d'âmes, et quelles âmes, celles des vierges et des clercs pour lesquelles il a toujours éprouvé une immense charité. Il se met à l'œuvre sur le champ, il écrit de verve, et l'année même de son intronisation, il répand à flots dans sa ville épiscopale et coup sur coup les exemplaires de ses deux traités. A la vérité les deux n'en font qu'un : si l'un est adressé aux clercs et l'autre aux vierges, le scandale poursuivi est le même et les arguments se ressemblent ou se répètent. Il semble pourtant que le second est plus violent, comme si les critiques, et les réclamations qui durent suivre la publication du premier avaient excité la juste colère du polémiste. Dans l'exposé rapide que nous allons en donner, nous ne les distinguerons pas<sup>44</sup>.

Jean signale d'abord le fait lamentable qu'il va apprécier. Les anciens n'avaient que deux motifs de cohabitation, le mariage et la fornication. En voici maintenant un plus nouveau : des hommes ont chez eux des vierges dont ils ne sont ni les époux ni les amants<sup>45</sup>. Quelles sont les raisons invoquées pour légitimer cet usage étrange? Ni les clercs, ni les vierges ne peuvent en donner de sérieuses. « Une épouse dira : le mariage; une prostituée : le libertinage; mais vous,

44. D'après ACHELIS *op. cit.* p. 88, Jean ne viserait que les moines, parce qu'il ne cite pas les canons conciliaires contre la cohabitation des clercs. La raison est loin d'être probante, et l'on voit dans un passage qu'il suppose certains de ces « cohabitants » revêtus d'une grande dignité dans l'Eglise — Περὶ τοῦ... 6. PG. XLVII.

45. Πρὸς τοὺς... 1. PG. XLVII, 495.

vierge, quelle cause juste et digne d'être mise en avant pourriez-vous alléguer <sup>46</sup>. » Jean examine toutes les excuses et ne fait grâce à aucune. Ces vierges — disent les clercs — n'ayant ni époux, ni tuteur, souvent ni père, ni frère, ont besoin d'un consolateur, d'un défenseur qui les maintienne en sécurité dans le port, en se chargeant de leurs affaires temporelles <sup>47</sup>. Voilà donc le clerc devenu intendant, procureur, avocat! Il gagnera à ce métier « la réputation d'homme avide, de flatteur, de parasite, d'esclave des femmes <sup>48</sup>; » mais il y trouvera deux inconvénients graves : son ministère sera infructueux, car, comment conseillerait-il la pauvreté et le mépris des richesses, puisqu'il travaille à accroître la fortune d'une vierge? et il rendra impossible pour lui et cette vierge la vie d'union à Dieu, en s'intéressant avec elle à des biens sensibles dont leur vocation devrait les détacher tous les deux <sup>49</sup>. Si le clerc objecte que ces vierges sont pauvres et qu'il satisfait en les aidant au grand devoir de charité, Jean n'admet pas que pour sauver un corps on perde son âme et remarque non sans ironie que cet amour de la charité pourrait plus utilement s'exercer à l'égard des « frères » que des « sœurs », à l'égard des femmes vieilles, infirmes et aveugles, qu'à l'égard des vierges florissantes de jeunesse et de santé <sup>50</sup>. Autre motif qui n'est pas plus valable : le clerc prétend qu'une femme lui est absolument nécessaire pour administrer sa maison <sup>51</sup>. Jean ne fait qu'en rire : avez-vous donc des essaims de jeunes esclaves barbares qu'il faille instruire dans l'art de tra-

46. Περὶ τοῦ... 3.

47. Πρὸς τοὺς... 6. PG. XLVII, 502.

48. *Ibid* : 503.

49. Πρὸς τοὺς... 6. PG. XLVII, 504.

50. *Ibid*. 6, 7. 504-505.

51. *Ibid*. 9, 507.

vailler la laine? Avez-vous un somptueux ménage et des quantités de vêtements qu'il faille entretenir et surveiller? Avez-vous des festins à préparer du matin au soir? Faites-vous de grandes dépenses? — Non, mais elle s'occupe des dépenses journalières, elle apprête la table, arrange le lit, allume le feu, lave les pieds... Eh quoi! Un frère ne pourrait-il pas faire tout cela et mieux encore? Ce serait plus économique et plus convenable. — Mais, la vierge aussi invoque la même excuse : je suis faible, je ne puis me suffire <sup>52</sup>. Jean ne comprend plus : le clerc lui dit : les vierges me sont nécessaires pour me servir. C'est donc que chez lui elles trouvent une surabondance de forces et quand il s'agit de se rendre entre elles des services mutuels, elles perdent ces forces et font appel au secours de l'autre sexe. N'est-il pas évident d'ailleurs que l'homme est incapable de rendre à la femme tous les services dont elle a besoin et qu'en particulier, il se montre aussi médiocre vendeur qu'acheteur.

La vraie raison de cette cohabitation doit être cherchée ailleurs. Pour le clerc au fond il n'y en a qu'une : le plaisir d'habiter avec une femme, en dehors de toute union légitime ou illégitime. Ce qui le prouve, c'est qu'il ne s'exposerait pas au scandale, s'il ne trouvait dans ces relations quelque volupté captivante. Cette société offre même un charme plus vif que le mariage. Celui-ci en effet produit la satiété <sup>53</sup> : les fatigues de la maternité flétrissent les fleurs de la jeunesse et l'aiguillon du désir s'émousse, au lieu que la vierge conservant longtemps sa fraîcheur, la concupiscence du clerc est sans cesse excitée, et c'est ce secret plaisir qu'il recherche. L'amour et le désir, voilà donc le mo-

52. Περὶ τοῦ... 4. PG. XLVII.

53. Πρὸς τοὺς... 1. PG. XLVII.

bile réel de cette cohabitation <sup>54</sup>. Sans cela, aucun homme ne voudrait supporter les caprices et les imperfections d'une femme. Comme le clerc ne peut se justifier par aucune cause raisonnable, il avoue par là-même qu'il obéit à une coupable convoitise ou à une honteuse volupté. D'ailleurs son désir secret est frustré. Si vraiment, malgré les bruits qui circulent, il n'a pas commis de fautes graves, sa situation est des plus amères <sup>55</sup>. Il ressemble à l'homme affamé assis à une table chargée de mets, sans pouvoir y toucher, à l'homme dévoré de soif auprès d'une fontaine limpide et qui ne peut même y tremper l'extrémité des doigts. N'est-ce pas le supplice de Tantale, et celui qui s'y expose est un malade, un févreux qui boit imprudemment le breuvage dangereux, un fou qui n'ayant pas le courage de se priver d'un vain plaisir allume en lui des flammes insupportables. — Pour la vierge, le motif est différent. S. Jean Chrysostome qui ne croit pas à l'innocence de la cohabitation, sait bien que l'attrait du désir n'est pas absent de l'âme de cette vierge folle, mais il n'en dit rien. Il explique sa conduite par l'amour de la vaine gloire. C'est pour satisfaire sa vanité <sup>56</sup>, sa soif de domination et de commandement qu'elle accepte cette vie commune qui lui permet d'avoir l'homme à ses pieds, et de s'enorgueillir de sa renommée. Faux calcul. Elle ne peut recueillir que la honte de ses relations avec lui, même s'il est revêtu d'une grande dignité dans l'Eglise, car il s'est à jamais déshonoré, et sa conduite est sévèrement flétrie par le monde. Enfin, un châtiment plus cruel l'attend : un jour, fatalement, cet « amant » la détestera et l'abandonnera à son déshonneur.

54. *Ibid.* 5. 502 : δι' οὐδὲν γὰρ ἡ συνολίχησις αὐτῇ νενομισμένηται, ἢ δι' ἔρωτα καὶ πόθον.

55. *Ibid.* 2.

56. Περὶ τοῦ... 5 et 6. PG. XLVII.

Si telles sont les véritables raisons de la cohabitation, S. Jean Chrysostome est persuadé de sa culpabilité. Le clerc a beau protester qu'il demeure fort devant la tentation, lui qui connaît le cœur humain<sup>57</sup> crie à l'invraisemblance : « Ne savons-nous pas — dit-il<sup>58</sup> — que de nos jours des hommes se lient avec une chaîne de fer, se couvrent d'un sac, se réfugient sur le sommet des montagnes, passent leur vie dans des jeûnes et des veilles continuels, s'astreignent à la plus sévère discipline et se mortifient rudement, et que, malgré tout cela, ils ont beaucoup de peine à éteindre le feu de la concupiscence. » Job craignait un seul regard porté sur une femme<sup>59</sup>, et l'on voudrait faire croire qu'un jeune homme, dans toute la chaleur de l'âge, habitant avec une jeune vierge, assis à ses côtés, mangeant avec elle, s'entretenant avec elle tout le jour, se livrant à une gaieté désordonnée, à des rires immodérés, à des paroles doucereuses et à toutes sortes de prévenances, n'éprouve aucune affection humaine et reste pur de toute jouissance criminelle. Quel homme heureux — s'écrie Chrysostome<sup>60</sup> — et combien je voudrais avoir sa force de caractère! Malheureusement la réalité est différente. Jean prend quelques précautions oratoires pour ne pas irriter inutilement les gens qu'il vise et dont il connaît la puissance, mais tout en ayant l'air de croire à l'injustice des bruits qui circulent sur ces cohabitations, il ne laisse pas d'exprimer clairement sa pensée qui ne leur est pas favorable : « A mon avis — dit-il<sup>61</sup> — votre intention n'est pas bonne. »

57. Dans un autre passage — Πρὸς τοὺς... 13. PG. XLVII, 511 — Jean dit « que la cohabitation ne peut être inoffensive que dans le ciel, où les affections charnelles sont étouffées et les liens corporels brisés. »

58. Πρὸς τοὺς... 5. PG. XLVII, 501.

59. Πρὸς τοὺς... 4 PG. XLVII.

60. *Ibid* : 3.

61. *Ibid* : 5.

Sceptique sur l'intégrité même physique de ces vierges, puisqu'il s'en remet au Jugement dernier du soin d'éclaircir la question<sup>62</sup>, il soutient que cette fréquentation des femmes énerve et amollit des hommes qui devraient se montrer soldats courageux et athlètes<sup>63</sup>. Qui sait d'ailleurs si l'amour, à leur insu, n'en viendra pas à les enivrer<sup>64</sup>. Tous les beaux prétextes qu'on met en avant cachent de fait de grandes misères<sup>65</sup>, car pourquoi ces vierges hésiteraient-elles à se priver du médiocre avantage de la cohabitation avec un homme. Par leurs paroles et leurs attitudes, elles le provoquent au péché. « Vous êtes restées pures de toute flétrissure dans votre corps — dit-il<sup>66</sup> — mais non dans votre âme. Vous avez commis le péché pleinement, sinon par l'acte charnel, du moins par le regard. » Bref, il est évident pour Jean, qu'en habitant ensemble, le clerc et la vierge se perdent mutuellement<sup>67</sup>.

Mais quand même par impossible cette cohabitation ne mériterait pas la mauvaise réputation que lui fait l'opinion, il n'en resterait pas moins vrai qu'elle serait condamnable pour le scandale énorme qu'elle provoque. « Vos résistan-

62. Περὶ τοῦ... 3. PG. XLVII.

63. Πρὸς τοὺς... 10. PG. XLVII, 509.

64. *Ibid* : 10, 510.

65. Περὶ τοῦ... 4. PG. XLVII.

66. Περὶ τοῦ... 1. PG. XLVII.

En dehors de ces deux traités, je ne trouve qu'un texte faisant allusion clairement au « subintroductionnisme » et flétrissant le péché par le regard qui est reproché ici aux subintroduites. « Que répondrait à ceci (Celui qui aura regardé une femme... *Matt.* V, 28) ceux qui ont avec eux des vierges habitant sous le même toit, puisque par cette loi de Jésus-Christ, ils peuvent devenir coupables d'une infinité d'adultères, en les regardant tous les jours avec de mauvais desirs » *In Matt. Homil.* XVII. 2. PG. LVII, 256.

67. Πρὸς τοὺς... 11. PG. XLVII, 511.

ces — dit-il aux vierges <sup>68</sup> — ont sauvé l'honneur de votre chair, ont-elles sauvé l'honneur du christianisme? » De fait, le clerc foule aux pieds sa dignité, expose l'Église à des haines, fait blasphémer les païens, donne raison aux calomniateurs <sup>69</sup>. Le « subintroductionnisme » a couvert la virginité de ridicule aux yeux des vrais chrétiens et des païens. Le saint des saints est profané <sup>70</sup>... et ce qu'il y a de plus terrible, c'est qu'il l'est, non par les ennemis de la virginité, mais par celles qui s'étaient spécialement vouées à son culte : oui, celles qui nous donnaient autrefois le droit d'être fiers en face des infidèles et de les défier hardiment, sont aujourd'hui celles qui nous ferment la bouche et nous couvrent de confusion. Il faut voir avec quelle impitoyable précision, Chrysostome étale tous les côtés ridicules de la situation. Quand on entre dans la maison d'un célibataire, quel spectacle de voir des souliers de femme suspendus, des ceintures, des coiffures, des corbeilles, des quenouilles, des navettes, des peignes, des bobines... Et si la femme est riche, c'est bien autre chose! Voici cet homme seul au milieu d'une troupe de jeunes filles, comme le choreute au milieu des danseuses <sup>71</sup>. Il querelle les esclaves, il va chez l'orfèvre porter des vases à l'usage des femmes, demander si le miroir de Madame est prêt, si la jatte est terminée, si le vase à parfums est livré... car la corruption est telle — remarque-t-il en passant — que les vierges ont besoin de plus d'objets de toilette que les femmes du monde. — De là, il va chez le parfumeur, la lingère, le tapissier... Il y a encore la tente portative qui a besoin de réparations et voilà ce clerc qui reste jusqu'au soir sans manger dans les

68. Περὶ τοῦ... 3.

69. Πρὸς τοὺς... 4.

70. Περὶ τοῦ... 1. PG. XLVII, 513-514.

71. Πρὸς τοὺς... 9. PG. XLVII, 508.

boutiques. Puis, ce sont les querelles avec les domestiques qui se vengent par des coups de langue. En résumé, des sujets de scandale partout, sur les places, dans les rues, dans les magasins, même à l'église. On voit ces clercs recevoir ces vierges <sup>72</sup> à la porte; ils font le métier d'eunuques, écartent la foule devant elles, les précèdent avec un orgueil impudent, et loin d'en rougir, en sont fiers. Ils leur témoignent des complaisances au moment même où s'accomplissent les saints mystères. Et quelle susceptibilité, quelle colère lorsque quelqu'un manque d'égard à leurs protégées!

A la maison même le spectacle donné est encore plus scandaleux parce que plus dangereux : les appartements et les lits sont séparés, Jean aime à le penser, mais les soupçons s'élèveront quand même, d'autant plus que le clerc et la vierge ont des entretiens pendant la nuit. Et si cette dernière, indisposée, a besoin de soins <sup>73</sup>, voilà le clerc qui s'improvise garde-malade. Quels services peut-il rendre à cette femme? Les servantes, accourues avec une toilette en désordre, sont obligées de le chasser de la pièce où il s'obstine à rester, et ce sont les rencontres dangereuses au moment du lever le matin lorsque ni le clerc ni la vierge n'ont achevé de se vêtir <sup>74</sup>. Parfois un scandale plus grand éclate. « On voit tous les jours <sup>75</sup> des sages-femmes accourir dans les maisons des vierges, comme s'il s'agissait d'un accouchement; tel n'est pas, cependant, à part quelques cas, le motif de leur visite. Elles sont appelées pour voir et examiner, comme cela se pratique à l'égard des esclaves que l'on achète, quelles sont celles qui sont vierges encore et celles qui ne le sont plus.

72. *Ibid* : 10, 509.

73. Πρὸς τοὺς... 9. PG. XLVII, 508.

74. Περὶ τοῦ... 8 PG. XLVII.

75. *Ibid* : 2.

L'une se soumet sans peine à cet examen, l'autre s'y refuse et se voit, par ce seul fait, condamnée, fût-elle innocente; l'une a été jugée coupable, l'autre non, mais cette dernière n'est pas moins déshonorée, puisque ses mœurs ne peuvent pas par elles-mêmes témoigner en sa faveur, mais qu'il faut recourir aux preuves matérielles. », Cette vie ignoble réduit l'homme à une véritable servitude <sup>76</sup>. Ce clerc ressemble « à un lion <sup>77</sup> superbe, à l'œil farouche que l'on aurait saisi et à qui on aurait rasé la crinière, brisé les dents, coupé les griffes. Comme il serait honteux et grotesque! » En fait, cette femme dont il se fait l'esclave, le méprise <sup>78</sup>.

Le scandale est si étendu que Jean y voit une machination du démon, qui veut déconsidérer la virginité <sup>79</sup>. Aussi, dans des exhortations pathétiques, qui se renouvellent fréquemment tout le long de ces deux traités, supplie-t-il ces clercs et ces vierges de changer de vie. Il leur rappelle, en s'appuyant sur les paroles de Jésus et de S. Paul, l'obligation de fuir le scandale même des faibles <sup>80</sup>. « Si vous êtes faibles, dans votre intérêt, cessez de cohabiter; si vous êtes forts, cessez aussi de cohabiter, à cause de la faiblesse d'autrui. » <sup>81</sup>. Surtout, il les menace des jugements de Dieu <sup>82</sup>. Il eût certes mieux valu contracter un premier mariage et même un second, que de mener un tel genre de vie <sup>83</sup>. « Car Dieu ne condamne pas le mariage et les hommes l'estiment : c'est une union honnête qui n'offense per-

76. *Ibid* : 4, 9.

77. Πρὸς τοὺς... 10. PG. XLVII, 510.

78. Πρὸς τοὺς... 11. PG. XLVII, 511.

79. Περὶ τοῦ... 1. PG. XLVII, 514-515.

80. Πρὸς τοὺς... 3 et 4 ; Περὶ τοῦ... 5.

81. Πρὸς τοὺς... 4.

82. Περὶ τοῦ... 6, 9.

83. Περὶ τοῦ... 8.

sonne, ne blesse personne, tandis que la virginité qui ne sait pas se passer de la société des hommes, se fait réprouver de tout le monde, perd son rang et sa dignité propres, et tombe plus bas que la prostitution même. »<sup>84</sup>.

Cette ardente philippique eut-elle le résultat qu'en attendait Chrysostome? Il est certain — si nous en croyons ses historiens — qu'elle souleva contre lui des haines violentes, qui ne pardonnèrent jamais. Il est certain aussi que le « subintroductionnisme » ne disparut pas pour cela, comme le prouvent les nombreuses décisions conciliaires prises dans la suite par l'Église. Quoi qu'il en soit, l'évêque de Constantinople avait libéré sa conscience et montré hautement le prix qu'il attachait au bon renom de la virginité. Mais, vivre dans la pratique des vertus morales, travailler dans l'ombre et le silence à l'œuvre difficile de sa perfection individuelle, briser avec les habitudes déplorables du subintroductionnisme qui en compromettent le prestige et l'essence même, cela suffit-il aux yeux de Jean à donner à la virginité tout son sens et toute sa valeur? Il ne l'admet pas un instant et sa conception de cet état comporte un ensemble de vertus sociales qui en font mieux ressortir encore l'éclat et l'utilité. Édifier les autres par une vie austère et dégagée du monde qui passe, c'est déjà contribuer à purifier la conscience humaine; mais se livrer corps et âme aux œuvres de charité, c'est non moins nécessaire, et Jean va montrer avec une insistance voulue qu'une virginité sans l'amour des hommes n'est qu'une pseudo-virginité.

L'Évangile ordonne de tout subordonner à l'amour de Dieu, mais aussi d'aimer notre prochain, au nom de la triple fraternité qui nous unit à lui, fraternité en Adam,

84. *Ibid* : 3. PG. XLVII, 519.

fraternité en Jésus-Christ, fraternité en Dieu, de qui nous sommes les fils. C'est ce grand devoir que Chrysostome va rappeler à la vierge. Il ne la retire du monde en un sens que pour l'y replacer, sinon toujours par sa présence charnelle, du moins par la présence invisible de sa prière et de ses supplications. Ses mérites, comme ceux des saints, contribuent à former une atmosphère de spiritualité en qui les âmes chrétiennes respirent et se développent. Mais il lui demande en plus d'ouvrir toutes grandes ses mains aux malheureux. Aucun Père n'a oublié de rappeler le rôle social de la virginité. Dans son *de Virginitate*<sup>85</sup>, le Pseudo-Clément trace aux vierges le programme de leurs devoirs de charité. Elles visiteront les orphelins et les veuves, les possédés, les malades, *cum animo demisso et humili Christi*, les pauvres et les infirmes. Selon Clément d'Alexandrie, elles ne font pas vœu de virginité pour satisfaire seulement leur besoin de perfection individuelle, mais pour se dépenser dans un apostolat fructueux<sup>86</sup>, et Origène nous présente comme une occupation de ceux qui se consacrent au célibat religieux, de prier pour le peuple chrétien, surtout pour ceux que l'âge, le sexe, la faiblesse de volonté, rendent moins forts devant les puissances du mal<sup>87</sup>. La virginité — quoi qu'on en ait dit — élargit le cœur et dilate l'amour. S. Ambroise écrivait un jour à ses clercs<sup>88</sup> : « je ne vous aime pas moins, vous ayant engendrés dans l'Évangile, que si je vous avais engendrés dans la chair. Car la nature n'a pas plus d'ardeur pour aimer que la grâce. » A ceux qui trouvaient que la multiplication des

85. I, XII, apud FUNK, T. II.

86. *Strom.* IV, XII, PG. VIII, 1177-1192.

87. *In Num. Homil.* V, 3. PG. XII, 605 et *Homil.* XXV, 4. PG. XII, 767.

88. *De officiis ministrorum* I, c. VII, PL. XVI, 30.

vocations religieuses constituait un danger social, il disait qu'au contraire, la vierge est une bénédiction : bénédiction pour ses parents, dont elle rachète les fautes par ses pénitences et dont elle fait la joie par ses tendresses prévenantes, bénédiction pour tous les hommes qu'elle engendre à Dieu par son apostolat spirituel et dont elle soulage les misères par ses œuvres de miséricorde<sup>89</sup>. Ingénieusement, il compare la vierge chrétienne à l'abeille qui, laborieuse et pudique, ne travaille que pour le bien de la ruche<sup>90</sup>.

C'est la doctrine même de S. Jean Chrysostome. La vertu sociale qu'il exige avant toute autre de la vierge est celle qu'il n'a cessé de prêcher à tous les chrétiens comme une des plus essentielles, sinon la plus essentielle, à savoir : la charité sous sa forme matérielle, l'aumône. « Entre tous les Pères du IV<sup>e</sup> siècle — écrit M. Puech<sup>91</sup> — le signe distinctif de Chrysostome, c'est qu'il est l'apôtre inspiré et infatigable de l'aumône. » Celle-ci lui paraît tellement obligatoire qu'il juge toute autre vertu sans elle inutile au salut. Dans son commentaire de S. Matthieu<sup>92</sup>, constatant que la virginité revêt aux yeux du chrétien une incomparable grandeur, comme le prouvent l'exemple des Saints de l'Ancien Testament qui n'ont pas pu la pratiquer, et l'enseignement de Jésus et de S. Paul, qui n'ont pas voulu en faire un précepte, il remarque qu'en la voyant si grande, les hommes auraient pu croire qu'elle suffisait à elle seule pour assurer le salut, et qu'elle dispensait des autres vertus. C'est précisément pour chasser cette erreur préjudiciable à l'action sociale que Jésus raconta cette étonnante

89. *De virginibus* I, c. VII, 32. PL. XVI, 198; — II, c. II, 16, PL. XVI, 211; I, c. VI, 30-31, PL. XVI, 197.

90. *Ibid* : I, c. VIII, 40-42. PL. XVI, 200.

91. *S. Jean Chrysostome et les Mœurs de son temps*, p. 77.

92. *In Matt. Homil. LXXVIII*, 1. PG. LVIII, 711.

parabole des dix vierges, afin qu'on sût bien que, sans l'aumône, la virginité n'aboutit qu'à la damnation. S. Jean témoigne d'une véritable prédilection pour cette parabole, qui lui paraît l'argument capital en faveur de sa thèse, et quand il parle sur le grand devoir de l'aumône, il n'oublie jamais de la citer et d'en dégager le sens presque toujours dans les mêmes termes.

Les lampes que portent les vierges représentent le charisme de la virginité, en tant que pureté du corps, et l'huile est le symbole de la miséricorde, de l'aumône, du soulagement apporté aux victimes de l'injustice, de la consolation offerte à ceux qui sont dans la tristesse<sup>93</sup>. Or, de même que les lampes s'éteignent si elles ne sont plus alimentées par l'huile, de même la virginité périt, si l'aumône ne la vivifie<sup>94</sup>. Virginité sans charité, c'est une virginité sans chaleur et sans lumière<sup>95</sup>, et son égoïsme subit le châtimement du figuier stérile. Non seulement toute seule elle n'est rien<sup>96</sup>, et n'ouvre pas le ciel<sup>97</sup>, mais elle s'attire l'impitoyable malédiction du Seigneur. Cette virginité qui a la foi, mais qui n'a pas de cœur<sup>98</sup>, il la bannit sans pitié de la chambre nuptiale<sup>99</sup>. « Condamnation parfaitement juste — observe Jean<sup>100</sup> — car, quiconque jeûne et garde la virginité ne rend service qu'à lui seul; mais celui qui exerce la charité est comme un port pour les naufragés; car il soulage la pauvreté de son prochain et subvient à ses be-

93. *In Matt. Homil. LXXVIII* 1. PG. LVIII, 711.

94. *De pœnitentia, Homil. III*, 2. PG. XLIX, 293-294.

95. *In Matt. Homil. LXXVIII*, 2. PG. LVIII, 713.

96. *In Matt. Homil. LXXVII*, 6. PG. LVIII, 710.

97. *De verbis Apostoli, Habentes eundem spiritum* I, 8. PG. LI, 278.

98. *In dictum Pauli, Nolo vos ignorare*, 2. PG. LI, 244.

99. *Adv. oppugn. vit. mon.* I, 6; III, 2 et 14. PG. XLVII, 328, 351, 374;

*Id : In illud, Vidua eligatur* 15. PG. LI, 335-336.

100. *De verbis Apostoli, Habentes eundem spiritum* I, 6. PG. LI, 277.

soins. Et parmi nos bonnes actions, les plus estimées de Dieu sont celles dont les autres retirent le fruit. » Aussi plaint-il la folie de ces vierges dénuées de tout bon sens, qui, après avoir triomphé des plus indomptables instincts de la nature, n'ont pu vaincre l'amour de l'argent<sup>101</sup>. Il s'ensuit — conclut-il<sup>102</sup> — que l'aumône est plus nécessaire que la virginité, puisque « l'aumône sans la virginité conduit au ciel, tandis que la virginité sans l'aumône ne le peut »<sup>103</sup>, et que, dans la hiérarchie des mérites, la virginité n'occupe que le second rang. Il prouve cette seconde affirmation, non seulement par la parabole des dix vierges, mais par les paroles que le Fils de l'Homme paraissant sur les nuées, prononcera au jugement général : « Venez, les bénis de mon Père, entrez en possession du royaume qui vous est préparé depuis la création du monde. J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger; j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire; j'étais étranger et vous m'avez accueilli; j'étais nu et vous m'avez vêtu; infirme, et vous m'avez visité; prisonnier, et vous êtes venus à moi. » (*Matth.*, XXV, 34-36). — « Voyez — dit Jean<sup>104</sup> — ce qui est étonnant. Jésus ne fait mention d'aucune autre vertu que de la charité. Il pouvait dire : Venez, les bénis de mon Père, parce que vous avez été tempérants, parce que vous avez été vierges, parce que vous avez mené une vie tout angélique; il passe ces bonnes œuvres sous silence, non qu'elles soient indignes d'un souvenir, mais parce qu'elles ne viennent qu'au second rang, après la bien-faisance. »

101. *Ibid.* et 7. PG. LI, 278.

102. *In Matt. Homil.* L, 4. PG. LVIII, 510.

103. *In Heliam et Viduam* 1. PG. LI, 338; *id : de verbis Apostoli, Habentes eundem spiritum* I, 6. PG. LI, 277.

104. *De poenitentia, Homil.* VII, 7. PG. XLIX, 334-335.

Il faut avouer qu'après avoir lu le *περὶ παρθενίας* et les autres traités écrits par Chrysostome au temps de sa ferveur monastique, on s'étonne de le voir placer sans hésiter la charité, c'est-à-dire l'aumône, au-dessus de la virginité; mais on voit par le contexte qu'il n'entend parler dans ce cas que d'une virginité incomplète. La vraie postule pour ainsi dire deux éléments, la chasteté et la charité. Le second est le plus essentiel, si bien que sa disparition suffit à supprimer la virginité, tandis que s'il est présent, la virginité l'est aussi, même chez ceux qui n'ont plus en partage l'intégrité du corps. C'est ainsi que S. Paul (II *Cor.*, XI, 2) <sup>105</sup>, appelle vierge toute femme, même mariée, qui sert le Seigneur avec zèle, et que Jésus, qui ferme le ciel aux vierges qui n'ont pas d'huile, l'ouvre à ceux qui ne sont plus vierges, mais charitables; voilà pourquoi S. Jean Chrysostome lui-même, s'autorisant de ces exemples au-dessus de toute discussion, écrit à la veuve Olympias, qui s'est montrée si dévouée pour lui pendant son épiscopat de Constantinople, et dont la sollicitude l'accompagne sur les chemins douloureux de l'exil, qu'il ne craint pas de la placer parmi les chœurs des vierges <sup>106</sup>.

Ainsi S. Jean définit le vrai sens de la virginité. Ce n'est pas une vertu physique qui peut se réduire à une intégrité purement matérielle, c'est une vertu religieuse et morale, qui a pour objet la perfection individuelle par le détachement du monde et l'union à Dieu; c'est, de plus, une vertu active et sociale, qui joint l'amour des créatures à l'amour du Créateur, et qui se dilate généreusement dans les œuvres de miséricorde. Il semble même à Chrysostome que c'est par là surtout qu'elle est virginité. Les vierges folles se sont retirées du monde dans leur cellule austère; leur

105. Cf. p. 243.

106. *Epistulae, Ad Olympiadem* II, 4. PG. LIII, 559-560

réputation est intacte; elles vivent unies à Dieu par la prière et la méditation; elles travaillent à l'expansion de leur valeur morale; mais elles ferment leurs oreilles aux cris de la souffrance humaine. C'est pourquoi, aux yeux de l'Époux, elles ont cessé d'être vierges. Les vierges sages, au contraire, unies à Dieu comme les autres, n'ont pas oublié le grand devoir de la bienfaisance : c'est ce qui fait leur mérite et leur vaut la récompense. C'est à elles seulement que songe S. Jean Chrysostome quand il entonne son magnifique éloge de la virginité, comme nous allons le voir au chapitre suivant.

---

## CHAPITRE IV

### Les difficultés et les grandeurs de la virginité.

Ainsi comprise, avec la totalité des vertus qu'elle comporte, vertus individuelles et sociales, la virginité se présente au chrétien comme un état très dur, une vocation périlleuse et lourde. C'est sous cet aspect que S. Jean Chrysostome la propose, persuadé que la grandeur de la tâche ne fera reculer que les faibles, et que les âmes généreuses, ayant su vaincre les obstacles, trouveront dans cette victoire sur elles-mêmes la vraie noblesse chrétienne, en attendant la récompense céleste. La difficulté de la virginité lui semble prouvée par trois faits principaux : ni l'Ancien Testament, avec ses saints patriarches et ses prophètes, ni le Paganisme avec ses sages et ses héros, ne purent la pratiquer<sup>1</sup>; ni le Christ, ni S. Paul ne voulurent l'imposer comme obligatoire<sup>2</sup>; enfin, « elle n'apparut pas dès la formation de l'Eglise, mais plus tard, après un certain intervalle de temps. »<sup>3</sup>. Cette dernière affirmation manque d'exactitude. Chrysostome a raison s'il veut dire que la pratique organisée du célibat ne se rencontre pas dans toutes les premières années du Christianisme, car les Actes des Apôtres et les Epîtres ne la mentionnent pas d'une façon expresse; mais il se trompe s'il veut dire qu'il n'y eut personne à embrasser l'état de virginité dès le début de l'Eglise. Lui-même, d'ailleurs, à plusieurs reprises, célèbre cette vertu dans S. Jean-Baptiste, S. Pierre, S. Paul

1. Cf. p. 168 sq.

2. Cf. pp. 189-190; 198-199.

3. *Expositio in Psalmum XLIV*, 2. PG. LV, 202.

et les autres Apôtres, et l'on peut être certain que, bien avant l'institution du monachisme, la prédication du Christ et de S. Paul sur la pureté et l'eunuchisme spirituel, eut immédiatement pour conséquence de faire adopter la continence parfaite à beaucoup d'âmes. Il en était d'elles comme de S. Justin, qui écrivait dans sa première apologie<sup>4</sup> : « autrefois, nous prenions plaisir à la débauche ; aujourd'hui [dès que nous avons cru au Verbe], la chasteté fait toutes nos délices », et il ajoutait<sup>5</sup>, parlant de la fécondité de l'enseignement ascétique de Jésus : « beaucoup d'hommes et de femmes, instruits dès leur enfance dans la loi du Christ, sont restés purs jusqu'à soixante et soixantedix ans ; je me flatte de vous en citer des exemples dans toutes les classes. »

Quoi qu'il en soit, S. Jean Chrysostome, soit par prudence, pour ne pas pousser au célibat des âmes plus enthousiastes que persévérantes, soit par zèle, pour rappeler à celles qui l'ont choisi, la sublimité de leur vocation, démontre que la virginité n'est pas un repos agréable, mais une lutte incessante, une guerre implacable contre soi-même, un effort sans cesse tendu de la volonté vers un idéal aux cîmes escarpées. S'il s'est plu, pour détourner du mariage, à dresser le tableau de ses misères et de ses soucis, s'il a fait voir dans le célibat, dégagé de toute sollicitude terrestre, un moyen plus sûr de s'unir à Dieu et de pratiquer les vertus, il n'a jamais prétendu, loin de là, que ce genre de vie fût un chemin toujours semé de fleurs et conduisant au royaume de Dieu, parmi les délices. Un jour, il devine, il entend l'objection des âmes scandalisées à la vue de la vertu malheureuse et du vice heureux. Eh quoi ! — disent-elles — comment se fait-il que la peine

4. XIV, 2.

5. XV, 6.

accompagne la première et le plaisir le second?<sup>6</sup> Il faut — répond-il — que la vertu soit laborieuse, pour qu'il y ait mérite et récompense. L'homme chaste n'est pas celui qui n'éprouve aucun attrait pour la femme, mais celui qui, l'éprouvant, le domine, comme le soldat le plus courageux est celui qu'entourent les plus graves périls<sup>7</sup>. Des trois catégories d'eunuques énumérées par le Christ (*Matt.*, XIX, 12), celle-là seule est récompensée qui pratique une virginité librement choisie. Il ne faut pas qu'on s' imagine que cette vertu est un pur don de Dieu, qu'il n'y a qu'à recevoir. Certains chrétiens interprètent fort mal le texte de S. Matthieu (XIX, 11) : « tout le monde n'est pas capable de cela, mais ceux-là seulement qui en ont reçu le don. » Sans doute, la virginité est un don, en ce sens qu'elle est au-dessus des forces humaines, et qu'il faut pour l'acquérir et la conserver un secours spécial de la puissance divine; mais elle n'est pas un pur don. Elle suppose d'abord une volonté sincère de l'obtenir et une demande, et ensuite un effort persévérant pour ne pas la perdre. Comme il le dit fortement : « elle est donnée, mais à ceux qui la veulent. » Sans cela, en quoi cette vertu infusée en l'homme par Dieu, à la façon d'un instinct et fatale comme lui, serait-elle méritoire, et comment Jésus aurait-il pu la distinguer de l'eunuchisme, qui n'est qu'une nécessité involontaire?<sup>8</sup>

Ce qui est vrai, c'est qu'elle est un *μίζας ἀγίας*. Ceux qui en font profession sont en particulier plus violemment

6. In *Ioannem Homil.* XXXVI, 2. PG. LIX, 205-206.

7. Cf. la parole de Sextus, p. 179, note 61. — Cette idée de victoire sur soi-même se trouve dans les sentences de Moschion. Cf. Epictète, éd. SCHENKL, 487, *Fr.* 5 : καὶ ἐγκρατὴς οὐχ ὁ τῶν ἀπόντων ἀπεχόμενος, ἀλλ' ὁ τῶν παρόντων μὴ ἀπτόμενος, et p. 482, *Fr.* 6 : καὶ σώφρων οὐχ ὁ τῶν κωλυομένων μὴ ἀπτόμενος, ἀλλ' ὁ τῶν συγχωρουμένων φειδόμενος.

8. In *Matt. Homil.* LXII, 4. PG. LVIII, 600; *In cap. iv Genes. Homil.* XVIII, 4. PG. LIII, 153.

attaqués par la concupiscence que ceux qui sont mariés<sup>9</sup>. Un proverbe dit : ce qui est en notre pouvoir émeut faiblement notre vouloir. Au contraire, rien n'enflamme le désir comme la privation. A ce point de vue, le mariage procure plus de paix, tandis que la virginité doit, sans se brûler, se tenir au milieu des flammes de la convoitise charnelle. Jean compare les vierges engagées dans la lutte à ces soldats assiégés qui, dans une sortie, voient les portes de la ville se refermer sur eux. Leur seule chance de salut est la victoire<sup>10</sup>. Et la lutte de ceux qui ont fait vœu de célibat est d'autant plus pénible qu'elle n'admet ni relâche ni fin. S. Paul, si condescendant avec les époux, et qui permet les secondes noces, ne laisse pas respirer la vierge un seul instant. Il ne lui dit pas : si vous ne pouvez être continente, mariez-vous. Pourquoi? Parce qu'elle est entrée librement dans la carrière de la virginité. « Le jour du combat est arrivé<sup>11</sup>; le Christ a préparé la couronne, les anges sont accourus, le démon frémit, le duel va s'engager; qui donc oserait s'élancer dans l'arène et séparer les combattants? Qui oserait dire à la vierge chrétienne, sans l'injurier : évitez votre antagoniste, retirez-vous du combat et cédez à un adversaire déjà à demi vaincu, la palme et la victoire? » La vierge ne peut donc être reléguée de ses vœux et c'est surtout ce qui rend l'exercice de la virginité si difficile. Plus d'une fois, S. Jean Chrysos-

9. Περὶ παρθενίας 34. PG. XLVIII, 556. Si dans un autre passage, cf. p. 224, S. Jean Chrysostome a pu dire que la continence est plus facile au moins qu'à l'homme marié, il n'y a pas contradiction. La virginité en effet, pour être fidèlement pratiquée, exige une grande vertu, mais celui qui en a le courage arrive à dompter facilement ses sens, tandis que l'homme marié qui obéit à leur loi, se laisse souvent entraîner par leur violence en dehors des limites légitimes.

10. Περὶ παρθενίας 34, PG. XLVIII, 556.

11. *Ibid* : 38, PG. XLVIII, 560-561.

tome dut rencontrer de ces âmes sans persévérance, qui, après avoir embrassé cette vertu avec un enthousiasme sincère et l'avoir observée plus ou moins longtemps, finissaient par trouver son joug trop lourd et cherchaient à le déposer. Dans ces circonstances, on invoquait quelques textes de S. Paul, en les dénaturant. L'Apôtre n'avait-il pas dit par exemple : « si une vierge se marie, elle ne pèche pas » (I *Cor.*, VII, 28). — Vous vous trompez — répondait Jean<sup>12</sup>. Il ne s'agit pas ici de la vierge qui est liée par un vœu de chasteté perpétuelle, mais de la jeune fille qui n'est pas encore mariée. — On citait de même cet autre texte : « Si tu brûles, marie-toi. » D'abord — répliquait-il<sup>13</sup> — ce texte n'existe pas sous cette forme. Il y a dans la première épître aux Corinthiens (VII, 8-9) : « je dis-aux célibataires et aux veuves qu'il leur est avantageux de rester ainsi, comme moi-même. S'ils ne le peuvent, qu'ils se marient. Car il vaut mieux se marier que de brûler. » Entre les deux textes, la différence est considérable. Le premier, pris à la lettre, et en dehors du contexte, autoriserait ceux qui ont fait vœu de virginité à rompre leurs engagements et à se marier, pour peu que la concupiscence les tourmentât. Le second, rétabli dans son intégrité, prouve que Paul visait les jeunes filles ou les veuves, qu'aucun vœu ne liait encore, et qui hésitaient sur la voie à suivre. Cela est si vrai qu'il menace de condamnation celles qui sont infidèles à leurs engagements : « éloigne les veuves trop jeunes — écrit-il à Timothée (I, V, 11-12), car, après s'être détournées du Christ, elles veulent se marier, s'attirant ainsi le châtement, puisqu'elles ont violé leur première foi. »

Si telles sont les difficultés de la virginité, on comprend

12. *De libello repudii* II, 4. PG. LI, 223.

13. *In illud, Domine non est in homine* 23. PG. LVI, 157.

que les Pères aient appelé la vierge une « victime »<sup>14</sup>. Ce que Jean admire surtout dans Élie, Élisée, Jean-Baptiste, « ces véritables amants de la virginité », c'est le courage héroïque, la force d'âme avec laquelle, malgré les puissants instincts de la nature, ils ont pu persévérer dans cette sublime vertu<sup>15</sup>. Il est même arrivé qu'elle ne s'est pas seulement manifestée dans l'histoire de l'Église comme une lutte incessante contre soi-même, mais comme un combat livré à des ennemis extérieurs : pour se défendre contre des persécuteurs impudiques, des vierges ont préféré se donner volontairement la mort. Il n'est pas douteux que S. Jean Chrysostome considère ce sacrifice héroïque de la vie dans de telles circonstances comme infiniment méritoire. A l'en croire, le nombre de celles qui, pendant les persécutions, se tuèrent délibérément pour échapper au deshonneur, dut être assez considérable. « Ne dites pas — écrit-il<sup>16</sup> — que personne n'a jamais rien fait de pareil; car, nombre de femmes se sont élancées dans des précipices, jetées dans les flots, poignardées, pendues; ces tragédies se renouvelèrent alors fréquemment. » Eusèbe, dans son Histoire de l'Église<sup>17</sup>, nous raconte que, pendant une persécution à Antioche, une femme et ses deux filles se précipitèrent dans le fleuve pour échapper aux injures des soldats et qu'elles appelaient cet acte τὴν ἐπὶ τὸν κύριον κατὰ σφύγην, la fuite auprès du Seigneur. La mère disait à ses filles que « livrer leur âme au service des démons était pire que tou-

14. S. Ambroise — *de virginibus* I, c. XI, 65. PL. XVI, 206 — parle d'une jeune fille pressée par ses parents de se marier et cherchant près de l'autel un refuge à sa virginité. Il l'appelle « pudoris hostia, victimam castitatis ». — Méthode d'Olympe dit que la vie de la vierge est un long martyre : *Banquet* 7, 3. PG. XVIII, 128-129.

15. Περὶ παρθενίας 79. PG. XLVIII, 591.

16. *De S. Pelagia, virgine et martyre*, Homil. I, 2. PG. L. 580.

17. H. E. I. VIII, XII, 3-4.

les morts et que tout trépas. » L'historien n'a pas un mot de blâme pour cet acte. On sent même qu'il ressent pour lui une secrète admiration. Un peu plus loin<sup>18</sup>, sans aucune restriction, il approuve la conduite de cette Romaine qui, pour fuir les poursuites de l'empereur Maxence, se perce d'un glaive. « Ce fut — dit-il — par des actes qui résonnent d'une façon plus éclatante que toute voix humaine, qu'elle montra aux hommes d'alors et à ceux qui devaient suivre, que la seule richesse invincible et indestructible est la vertu chez les chrétiens. »

Dans l'ensemble, les Pères de l'Église admettent la légitimité de ce suicide. S. Ambroise<sup>19</sup> citant celui de sainte Pélagie d'Antioche, fait dire à la sainte comme excuse que « la foi supprime le crime ». S. Augustin, cependant, se montre plus sévère. Dans la *Cité de Dieu*, il discute assez longuement la question du suicide et apprécie les différents motifs par lesquels on essaie de le justifier. Est-il permis aux vierges de se donner la mort pour protéger leur pudeur<sup>20</sup>? On lui dit que de telles morts sont célébrées par l'Église comme des martyres. C'est possible, répond-il, mais c'est qu'alors ces femmes ont agi par ordre de Dieu, *divinitus iussae, nec errantes, sed obedientes*. Dieu, ayant droit de vie et de mort, peut permettre à une créature de se tuer, mais encore faut-il que la volonté divine soit manifestée clairement. Les suicides de ces vierges ne sont donc légitimes qu'en tant que voulus par Dieu. La fuite du péché en elle-même est insuffisante pour les justifier, parce que « le péché des autres ne souille pas. » — Et il affirme nettement que nul n'a le droit de se donner la mort pour

18. *Ibid* : VIII, XIV, 16-17.

19. *De Virginibus*, l. III, c. VII, PL. XVI, 229-232 — « *Facinus fides sublevat.* »

20. *De civitate Dei*, I, XXVI, PL. XLI, 39-40.

éviter les péchés d'autrui, et que celui qui le fait commet précisément la faute qu'il voulait empêcher<sup>21</sup>.

Il est possible que S. Augustin, en écrivant ces lignes, songeât à ces martyres à qui l'Église d'Antioche rendait un culte depuis un certain nombre d'années et qui s'étaient suicidées pour sauver leur vertu. Plus d'une fois, au jour anniversaire de leur mort, S. Jean Chrysostome avait dû prononcer solennellement leur panégyrique. Nous n'avons plus, de tous ces discours, que trois homélies, une sur le martyre de sainte Domnine et de ses deux filles, et deux sur celui de sainte Pélagie<sup>22</sup>. Elles expriment toutes les trois la plus grande vénération et même le plus vif enthousiasme pour le geste viril de ces femmes. Dans la première, S. Jean Chrysostome raconte que la persécution éclatant à Antioche, Domniné quitta la ville avec ses deux filles, deux vierges chrétiennes, Bérénice et Prosdoce, et s'enfuit à Edesse, où son mari, du parti des persécuteurs, la rejoignit. On les enchaîna toutes les trois pour les conduire à Hiérapolis. C'est là que la mère, craignant pour l'honneur de ses filles, leur conseilla de mourir, et toutes trois, trompant la vigilance de leurs gardiens, coururent au fleuve et s'y noyèrent. « La mère — dit-il<sup>23</sup> — descendit dans le fleuve entre ses deux filles, qu'elle tenait

21. Hoc dicimus, hoc asserimus... neminem spontaneam mortem sibi inferre debere... propter aliena peccata, ne hoc ipse incipiat habere gravissimum proprium, quem non polluebat alienum.

22. De S.S. Bernice et Prosdoce; — De S. Pelagia, virgine et martyre, Homiliae 2. — Il se peut que les saintes Domnine, Bérénice et Prosdoce soient ces femmes courageuses dont il est question dans l'histoire d'Eusèbe. Cependant, l'historien les fait mourir à Antioche, tandis que Chrysostome désigne Hiérapolis comme lieu de leur suicide. — Quant à S. Ambroise — de virginibus, l. III, c. VII, PL. XVI, 229-232 — il fait de S<sup>te</sup> Pélagie, on ne voit pas pourquoi, la fille de S<sup>te</sup> Domnine et la sœur de Bérénice et de Prosdoce.

23. De S.S. Bernice et Prosdoce 6. PG. L. 638.

par la main. Celle qui avait un mari était entre les deux qui ne connaissaient pas l'hymen : l'hymen était au milieu de la virginité, et au milieu de l'un et de l'autre était Jésus-Christ. » Selon le mot de Jean, elles ne furent pas noyées, mais reçurent un nouveau baptême, celui du sacrifice pour Dieu. Le panégyriste n'a pas assez d'éloges pour cette mère, dont le martyre fut triple, qui ne redoutait certes pas les souffrances de la torture, mais seulement la honte de ses enfants<sup>24</sup>. Il la loue d'avoir su donner à ses filles l'ordre de mourir; il loue celles-ci d'avoir su obéir et salue en toutes les trois les stigmates de Jésus-Christ. Aucun essai de justification n'apparaît dans ce discours. Il n'y songe même pas; et présente ce courage peu commun sans aucune restriction à l'admiration des fidèles. Il n'en est pas de même dans la première homélie sur sainte Pélagie. Là, l'intention apologétique s'accuse clairement. La jeune vierge ayant des raisons de redouter la violence, s'était précipitée du toit de sa maison dans la rue et s'était tuée sur le coup. Elle non plus — nous dit Jean<sup>25</sup> — ne fuyait pas la souffrance. « Tortures, supplices affreux, elle était prête à tout supporter; mais elle avait peur de perdre la couronne de la virginité... Si elle avait pu la conserver, en acquérant la couronne du martyre, elle n'aurait pas refusé de se présenter au tribunal; mais, vu la nécessité de perdre l'une ou l'autre, elle pensa que ce serait le comble de la démence, quand elle pouvait remporter une double victoire, que de ne se ménager qu'un demi-triomphe... Et de la chambre virginale, elle passa dans un autre asile de la chasteté, le ciel... » Dans une jolie comparaison, il nous montre la vierge se réjouissant de la confusion de ses persécuteurs stupides. « Comme une biche

24. *Ibid* : 7. 639.

25. *De S. Pelagia, virgine et martyre, Homil. I, 1. PG. L. 579.*

surprise par les chasseurs et qui se sauve, arrive sur le sommet d'une montagne inaccessible, et là, hors de leur portée, à l'abri de leurs traits, s'arrête et les regarde; ainsi notre vierge, tombée entre les mains des chasseurs qui la traquaient, s'enfuit, non pas sur le sommet d'une montagne, mais sur les cîmes célestes, et, de là, se riant de leurs efforts, elle jouissait de leur déconvenue. »<sup>26</sup> Mais, après avoir célébré magnifiquement cette générosité sublime, S. Jean Chrysostome croit nécessaire d'établir la légitimité d'une semblable mort<sup>27</sup>. — Elle fut à la fois, selon lui, le résultat de la volonté humaine et de la grâce divine. « Voilà les œuvres glorieuses de notre Dieu, quand il lui plaît de tirer ses serviteurs de leurs angoisses, pour les conduire à la sérénité. »<sup>28</sup>. Et comme s'il redoutait que son affirmation paraisse hasardeuse, il énumère toutes les preuves qui — selon la loi posée par S. Augustin — manifestaient l'expresse volonté de Dieu<sup>29</sup> : un acte aussi surhumain suppose une impulsion divine; l'imprudente confiance des soldats montre que le ciel les a aveuglés; enfin, dans le succès de l'entreprise, il faut voir le doigt de Dieu. En effet, il y en a qui se précipitent dans le vide, sans se faire aucun mal, ou, du moins, sans que leurs blessures entraînent leur mort; cette vierge, au contraire, mourut sur le coup. « Dieu voulut que son âme sortît aussitôt de son corps, et il la reçut, parce qu'elle avait assez lutté et qu'elle avait accompli sa tâche. Ce n'est donc pas la chute, c'est l'ordre de Dieu qui a déterminé la mort. » Ainsi se justifie ce suicide conforme à la volonté divine, et, dans un mouvement magnifique, Chrysostome fait con-

26. *De S. Pelagia* I, 2. PG. L. 586.

27. *Ibid* : 1, 579-580.

28. *Ibid* : 1, 579-580.

29. *Ibid* : 3, 581 sq.

templer à ses auditeurs autour du cadavre virginal étendu dans la poussière, les anges, les archanges et le Christ en personne.

Faut-il s'étonner que le spectacle de toutes ces vertus de la véritable vierge, vertus individuelles, vertus sociales, allant jusqu'à l'héroïsme, ait enflammé S. Jean d'enthousiasme pour le sublime état de la virginité et lui ait inspiré surtout, dans une de ses œuvres de jeunesse, le *περὶ παρθενίας*, des accents du lyrisme le plus élevé ? Après avoir étudié l'origine et le rôle de la virginité, décrit ses luttes intérieures et extérieures, et par là même ses victoires, il chante sa grandeur incomparable aux yeux des hommes et de Dieu. Sur ce point, il livre un dernier combat contre ceux qui en méprisaient la valeur, en affirmant, soit qu'elle n'était pas supérieure au mariage, soit même qu'elle lui était inférieure. Et son apologie se termine en dithyrambe. Vers la fin du iv<sup>e</sup> siècle, il y eut une polémique assez vive dans l'Eglise latine, sur la question de la dignité de la virginité comparée à celle du mariage. Vers 382, un laïc, Helvidius, voulant s'opposer aux vocations de plus en plus nombreuses qui poussaient les jeunes filles vers le célibat, soutient dans un écrit que le mariage n'est pas inférieur à la virginité, parce qu'il est voulu de Dieu, et, comme les écrivains ecclésiastiques invoquent principalement en faveur de la supériorité du célibat, la perpétuelle virginité de Marie<sup>30</sup>, il tente de prouver qu'elle eut d'autres enfants après Jésus. Il trouve devant lui S. Jérôme,

30. C'est surtout S. Ambroise qui rattacha la pratique de la virginité à la doctrine de la chasteté perpétuelle de Marie. Cf. en particulier : *de instit. virg.* c. V, 35. PL. XVI, 314 : *egregia igitur Maria, quae signum sacrae virginitatis extulit, et intemeratae integritatis pium Christo vexillum erexit. Et tamen cum omnes ad cultum virginitatis sanctae Mariae advocentur exemplo, fuerunt qui eam negarent virginem*

qui le réfute victorieusement<sup>31</sup>. Quelques années plus tard, un ancien moine, Jovinien, reprend la thèse d'Helvidius. Il enseigne, lui aussi, vers 390, que la vie des personnes mariées ne le cède en rien en valeur morale à celle des continents, et que la Vierge Marie ne garda pas perpétuellement sa virginité. Un concile tenu à Rome le condamne. Il se retire à Milan, où S. Ambroise le fait de nouveau censurer (391). Vers 392, S. Jérôme, alors à Bethléem, ayant reçu du sénateur Pammachius, beau-fils de Paula, le livre de Jovinien, *Commentarioli*, où l'auteur prétend entre autres opinions, que la seule différence entre la virginité et le mariage, est dans les œuvres, détruit ses arguments<sup>32</sup> avec une âpreté telle « que le prestige du mariage en sortit quelque peu entamé »<sup>33</sup>. Enfin, vers 406, le même Père reprend de nouveau la lutte contre un certain Vigilance, qui combat le monachisme, véritable danger social, puisqu'il prive l'État de citoyens utiles<sup>34</sup>.

On ne voit pas que l'écho de ces querelles occidentales soit parvenu jusqu'à S. Jean Chrysostome, mais autour de lui, à Antioche, comme plus tard à Constantinople, il ne manquait pas de chrétiens tièdes ou malveillants, pour faire le procès du célibat. Comme en Occident, ils invoquaient l'intérêt de la société, menacé par certaines campagnes ardentes et parfois maladroites en faveur du monachisme, et soulignaient sans charité les vices de cette institution. C'est contre eux que S. Jean Chrysostome va

perseverasse. » — *Ibid* : c. VI, 45. PL. XVI, 317 : aliis promittit [Dominus] ut non deficiant; matrem suam deficere patiebatur! Sed non deficit Maria, non deficit virginitatis magistra.

31. *Adversus Helvidium*, PL. XXIII, 183-206.

32. *Contra Iovinianum* PL. XXIII, 211-282. — S. Augustin écrivit aussi contre cet hérétique. Cf. *de bono coniugali*, PL. XL. 373-396.

33. P. DE LABRIOLLE, *Hist. de la litt. lat. chrét.* 487-493.

34. *Contra Vigilantium*, PL. XXIII, 339-352.

guerroyer. Son *περὶ παρθενίας* est dirigé non seulement contre les détracteurs du mariage, mais contre ceux qui prétendent l'élever au-dessus de la virginité<sup>35</sup>. Il rappelle d'abord ce principe, qui est celui de l'Eglise elle-même : le mariage est bon, la virginité est meilleure<sup>36</sup>. Naturellement, celle-ci n'est meilleure que toutes choses égales d'ailleurs, et Jean n'a jamais songé à mettre la « Vierge folle » au-dessus de la mère de famille fidèle à ses devoirs. Aussi, quand on lui objecte qu'Abraham, qui fut marié, est sauvé, tandis que les cinq vierges folles sont damnées, il répond — comme nous l'avons vu — que ce n'est pas le mariage qui l'a sauvé, mais les autres vertus pratiquées dans cet état, et que ce n'est pas non plus la virginité qui a perdu ces vierges, mais l'oubli de leurs autres obligations. Donc, la virginité est un bien, et un bien supérieur au mariage. Il y a plus de distance entre ces deux états qu'entre le ciel et la terre, qu'entre l'ange et l'homme<sup>37</sup>.

Il le prouve d'abord historiquement, par ce fait que la chasteté parfaite qui épouvantait comme une charge trop lourde les patriarches bibliques, Noé, Abraham, Isaac, Joseph, est embrassée sans peine par de faibles jeunes filles, depuis que « la fleur de la virginité a germé » et a rendu

35. *Περὶ παρθενίας* 24. PG. XLVIII, 550.

36. *In illud, Vidi Dominum Homil.* III, 3. PG. LVI, 116 : *καλὸν δὲ γάμος, ἀλλὰ κρείττων ἡ παρθενία*... La lettre du pape S. Sirice à l'église de Milan, écrite vers 390-391 à propos des erreurs de Jovinien, exprime nettement cette position de l'Eglise : *nos sane nuptiarum vota non aspernanter accipimus, quibus velamine intersumus, sed virgines quas nuptiae creant, Deo devotas maiore honorificentia honoramus. Facto igitur presbyterio constitit doctrinae nostrae id est christianae legi esse contrariam eorum sententiam.* PL. XVI, 1123. S. Epiphane dresse ainsi le tableau de la hiérarchie mystique : virginité — vie solitaire — continence — veuvage — mariage. Cf. *Expositio fidei*. 21. PG. XLII, 821-825.

37. *Περὶ παρθενίας*; 10. PG. XLVIII, 540.

facile ce qui était impossible<sup>38</sup>. Cette supériorité du célibat sur le mariage tient encore à ce que celui-ci n'est qu'un secours accordé à la faiblesse humaine, incapable directement et par lui-même de promouvoir les âmes à la perfection. Il serait donc injuste de l'égaliser à la virginité; autrement, pour être logique, il faudrait conclure qu'il vaut mieux avoir deux femmes qu'une seule, préférer les richesses à la pauvreté volontaire, la vengeance au pardon des injures<sup>39</sup>. Enfin, il n'oublie pas de citer S. Paul, dont un texte établit si nettement la différence essentielle qui met la virginité à part, bien au-dessus du mariage : « Oseriez-vous<sup>40</sup> égaler les deux états? Le bienheureux Paul vous le défend, quand il indique le point qui les sépare : celle-ci s'occupe des choses de Dieu, celui-là des choses du monde. » (I Cor., VII, 32-33). — « Or, le monde passe, et Dieu demeure. Cela ne suffit-il pas pour démontrer l'excellence de la virginité, aussi élevée au-dessus du mariage que Dieu lui-même au-dessus de sa créature<sup>41</sup>? » Il est vrai qu'à l'Écriture, les adversaires du célibat opposaient l'Écriture. N'y voit-on pas que des vierges qui s'appellent Jean-Baptiste, Jean l'Évangéliste, et des continents comme Pierre et Paul, reposent dans le sein d'Abraham, patriarche qui a eu une épouse, des enfants et des richesses? Sans doute — répond Chrysostome<sup>42</sup> — mais il n'en est pas moins vrai que les Apôtres auront une gloire plus grande que celle d'Abraham, selon cette parole (Matt., XIX, 28) : vous

38. *De pœnitentia* Homil. III, 3. PG. XLIX, 295-296 : ἐξ ὅτε τὸ ἄνθος τὸ τῆς παρθενίας ἐβλάστησεν. — *Id* : *In Matt. Homil.* LXXVIII, 1. PG. LVIII, 711.

39. *Περὶ παρθενίας* 17 et 19. PG. XLVIII, 546 et 547.

40. *Ibid* : 34, 556. — *id* : *Ad Theod. laps.* II, 5. PG. XLVII, 515.

41. *Περὶ παρθενίας* 74. PG. XLVIII, 587-588.

42. *Περὶ παρθενίας* 82. PG. XLVIII, 593.

serez assis sur douze trônes, jugeant les douze tribus d'Israël. — On disait encore<sup>43</sup> : est-il bien certain que la virginité soit au-dessus du mariage? Si la vertu est plus difficile à pratiquer parmi les soucis de ce dernier état, n'en est-elle pas aussi plus méritoire et n'a-t-elle pas droit à des couronnes plus brillantes? Jean repousse cet argument : il n'y a pas de mérite à s'imposer un fardeau qu'on peut facilement éviter. Rien n'oblige à contracter mariage. S'il était de précepte, il y aurait mérite à obéir à la loi. Mais chacun est libre de se soustraire à son joug. Donc, celui qui, volontairement, se précipite dans ses dangers et ses embarras, se rendant ainsi la vertu plus difficile, n'a qu'à s'en prendre à lui-même. Il n'a pas droit à la récompense. Étrange raisonnement, en vérité, qui repose sur ce postulat erroné que c'est uniquement l'obligation qui fait le mérite; raisonnement défavorable aussi à la virginité elle-même, puisque, n'étant pas obligatoire, les efforts pénibles qu'elle entraîne cesseraient d'être méritoires ! — Au fond — remarque Jean<sup>44</sup> — toutes ces raisons, par lesquelles on s'efforce d'égaliser le mariage à la virginité, ne valent rien. Ceux qui combattent cette vertu en comprennent parfaitement le mérite et l'excellence et n'ont qu'un but, qu'ils se gardent bien d'avouer : justifier leurs propres vices.

Ce qui est vrai — dit-il dans une comparaison hardie<sup>45</sup> — c'est que l'homme vierge, comme l'impudique, sort des limites de la loi, non toutefois pour la même raison : l'un s'abaisse vers le pire, l'autre s'élève vers le meilleur; l'un transgresse la loi, l'autre la surpasse. Il la surpasse tellement que celui qui pratique ici-bas la virginité cesse

43. *Ibid* : 45, 567 — *id* : *Adv. oppugn. Vit. mon.* III, 15. PG. XLVII, 376.

44. *Περὶ παρθενίας* 19. PG. XLVIII, 547.

45. *In cap. v epist. ad Galatas*, 4. PG. LXI, 66g.

d'être un homme pour devenir un ange. C'est Jésus-Christ lui-même qui le dit. En effet, aux Sadducéens qui lui demandent à qui, dans le ciel, appartiendra la femme qui a successivement épousé les sept frères, il répond : au jour de la résurrection, les hommes n'auront point de femmes, ni les femmes de maris; mais ils seront des anges (*Matt.*, XXII, 25-30). Ceux donc qui, sur la terre, par amour pour Jésus-Christ, renoncent au mariage, réalisent déjà, par anticipation, la vie même des anges <sup>46</sup>. Grâce à la virginité, l'homme, naturellement inférieur à l'ange, devient son égal. Si l'ange est vierge, l'homme l'est aussi; si l'ange est le ministre du Seigneur, la vierge est sa servante. Bien que retenue encore prisonnière dans la chair, elle a l'ineffable consolation de recevoir son Dieu, dans le chaste tabernacle de son corps et de son âme <sup>47</sup>. Même, chez l'homme, la virginité est plus éclatante que chez l'ange, parce que ce dernier n'a pas de sens à dompter et n'est point exposé aux tentations terrestres. « Plus pur que le ciel en plein midi, quand aucun nuage n'en ternit l'azur, son essence virginale, qu'aucune passion ne trouble, brille d'une immortelle lumière <sup>48</sup>. »

Ainsi, il apparaît à S. Jean Chrysostome que l'âme qui

46. *In cap. iv Genes. Homil. XVIII, 4. PG. LIII, 153.*

47. *Περὶ παρθενίας* 11. PG. XLVIII, 540-541. — Cette comparaison de la virginité avec la vie angélique se retrouve — est-il besoin de le dire ? — chez tous les moralistes chrétiens qui ont parlé de cette vertu. Cf. particulièrement : Méthode d'Olympe — *Banquet* 8, 2. PG. XVIII, 140-141 — : les vierges, — dit-il — sont dans le monde comme si elles n'y étaient pas, et sur l'aile de la virginité, élèvent leur nature jusqu'à la vie des anges (*id* : *Banquet*, 8, 4. PG. XVIII, 144) — et S. Grégoire de Nazianze — *Éloge funèbre de Basile de Césarée*, LXII, col. HEMMER, 187-189 — : « Grande chose que la virginité, qui donne rang parmi les anges, détache d'ici-bas, supprime le monde, néglige le présent pour le futur... »

48. *Περὶ παρθενίας* 10. PG. XLVIII, 540.

a choisi la virginité a, pour ainsi dire, dès ici-bas, dépouillé son humanité, quitté son corps pétri de chair et de sang, pour entrer dans l'immortalité même, par la contemplation des choses célestes. Du fond de sa solitude des montagnes, il écrit au moine Stéléchiüs, qui lui a demandé quelques pages édifiantes sur la componction : « Telle est la puissance de notre âme<sup>49</sup> que, si nous le voulons, nous pouvons facilement, tout en restant sur la terre, être aussi insensibles à tout ce qui se passe ici-bas, que si nous étions déjà au séjour de la paix, au ciel. », et laissant son cœur enthousiaste s'épancher devant son ami, il compose cette belle page spirituelle qui chante la joie surhumaine du moine qui contemple déjà son Dieu dans la gloire. Il voit Antioche à ses pieds, la ville perfide et dangereuse; tout ce qui est humain lui est désormais étranger, tout, sauf le salut de cette cité étourdie et frivole, insouciant de ses destinées éternelles. Il lui a dit un adieu définitif; il ne descendra plus vers elle, mais il l'appelle à lui, au séjour de la vertu et de la paix, et cette méditation sur la montagne, qu'il écrit pour réchauffer la piété de son ami Stéléchiüs, il espère bien qu'elle ne restera pas dans ses mains, mais qu'elle se répandra dans sa ville natale pour gagner des âmes à la vie parfaite, c'est-à-dire au salut. « Il y a ici-bas — dit-il<sup>50</sup> — tant de choses qui obscurcissent la vue, tant d'objets qui assourdissent les oreilles, et embarrassent la langue, qu'il faut nécessairement nous soustraire à ce tumulte et à cette fumée, puis nous réfugier dans ce lieu solitaire, où règne un calme profond, une sérénité parfaite, où l'on n'entend aucun bruit, où les yeux demeurent fixés sur le grand Dieu, seul objet de leurs regards, où les oreilles que rien ne trouble ne sont attentives qu'à une seule chose,

49. *De compunctione ad Stelechium* II, 1. PG. XLVII, 412.

50. *De Compunctione ad Stelechium* II, 1. PG. XLVII, 411-412.

écouter les oracles divins, s'enivrer de la ravissante harmonie des célestes concerts, harmonie spirituelle qui exerce un tel empire sur l'âme que quiconque en a une fois goûté les charmes, trouve désormais insipides et le manger et le boire, et le dormir, tant sont invincibles les attraits de cette divine mélodie! Ni le tracas des affaires séculières, ni la multitude innombrable des choses corporelles ne saurait faire cesser cette sorte de ravissement. Le bruit des tempêtes qui règnent dans ce bas monde ne monte pas jusqu'à la hauteur où cette âme réside. De même que ceux qui se sont retirés sur les sommets des montagnes ne voient et n'entendent plus rien de ce qui se passe ni de ce qui se dit dans la cité, excepté peut-être un bruit confus, comme un bourdonnement d'insectes, de même, ceux qui se sont dégagés des choses de cette vie, et qui, prenant un essor sublime, ont pu parvenir au sommet de la vraie philosophie, sont entièrement étrangers à tout ce qui se passe ici-bas et nul objet terrestre ne les touche plus. »

C'est pourquoi S. Jean Chrysostome ne voit rien de plus beau que la virginité quand elle est pratiquée comme il convient. Il montre le public, même frivole<sup>51</sup>, rempli d'admiration pour ces jeunes filles, dans la fleur de l'âge et l'éclat de la beauté, qui abandonnent de brillants partis pour l'amour du Christ; il l'appelle « la plus haute cime de la vertu<sup>52</sup> », « le vêtement fleuri, la robe dorée de l'Église<sup>53</sup> », et revenant à ceux qui s'affichent comme les

51. *Quod regulares feminae viris cohabitare non sebeant*, 6. PG. XLVII, 525.

52. *Ad Theodorum lapsum* I, 1. PG. XLVII, 279.

53. *Expositio in Psalmum* XLIV, 12. PG. LV, 202. — Méthode d'Olympe, — *Banquet*, VII, 3 et VIII, 1. PG. XVIII, 129 et 137 — recommande la virginité comme τὸ κορυφαϊότατον καὶ μακάριον ἐπιτήδευμα — S. Cyprien — *de mortalitate*, PL. IV, 602 — la place dans le ciel

adversaires de la vocation virginale, il leur fait de terribles menaces. Non seulement il déclare que celui qui se plaît à déprécier dans ses frères la noblesse de l'âme et la générosité du cœur, se perd lui-même dans l'opinion publique, parce qu'il ne réussit à prouver que la fausseté de son jugement et la méchanceté de son esprit <sup>54</sup>, mais il affirme qu'il sera sévèrement châtié. Toutes les peines qui dans l'Ancien Testament ou le Nouveau ont été appliquées aux criminels ou aux pécheurs, toutes celles dont on les a menacés s'abattront à plus forte raison sur ceux qui calomnient la virginité <sup>55</sup>.

Mais, si les obstacles qu'on oppose à la pratique de cette céleste vertu paraissent si coupables à S. Jean Chrysostome, il est encore plus affligé par la faute de ceux qui, ayant promis solennellement de vivre dans cet état, se sont montrés infidèles à leurs serments. Nous avons vu avec quelle rigueur il insistait sur le caractère sacré du vœu. C'est lui qui fait la grandeur de la virginité : se donner à Dieu et ne pas se reprendre. Aussi, plus le sommet sur lequel cette vertu a porté l'homme est élevé, plus la chute qui l'en précipite lui semble épouvantable. Un jour, il eut à déplorer la défection d'un ami, le moine Théodore, compagnon de sa solitude dans la montagne. « Celui qui voguait avec moi sur cette mer immense de la vie, je ne sais quelle tempête imprévue l'a jeté au fond de l'abîme <sup>56</sup>. » Ce moine inconstant a quitté l'asile monastique pour rentrer dans

immédiatement après les martyrs : « illic Apostolorum Chorus... Prophetarum... Martyrum... Virgines quae concupiscentiam carnis et corporis, continentiae robore subegerunt. » — Tout le traité de S. Jean Chrysostome, *De comparatione Regis et monachi*, est un long éloge du Moine qu'il met infiniment au-dessus du roi, pour sa puissance, sa gloire, son bonheur, sa bienfaisance et sa mort.

54. Περὶ παρθενίας 20. PG. XLVIII, 547.

55. Περὶ παρθενίας 21-24. PG. XLVIII, 547-550.

56. *Ad Theod. laps.* I, 2. PG. XLVII, 280.

le monde et s'y marier, et Jean lui adresse deux lettres empreintes de la plus profonde tristesse et aussi de la plus ardente charité. « Un jeune homme — gémit-il<sup>57</sup> — qui touchait déjà au ciel, qui se riait des vanités de la vie, qui voyait un beau corps avec la même indifférence qu'une belle statue, qui méprisait l'or et les plaisirs comme la boue, nous l'avons vu tout à coup, saisi de la fièvre d'une passion étrange, perdre sa santé spirituelle, son viril courage et toute sa beauté, et devenir l'esclave de la volupté. Et nous ne le pleurerions pas, dites-moi? Et nous ne nous lamenterions pas jusqu'à ce que nous l'ayons recouvré! Est-ce possible pour qui porte un cœur d'homme? » Et il pleure amèrement la désolation de cette âme consacrée, la ruine totale d'un temple qui était la résidence du Christ<sup>58</sup>. A ses yeux, le Saint des Saints est profané<sup>59</sup> : « le temple de son cœur était plus sacré que celui de Jérusalem. Il resplendissait, non de l'or et de l'argent, mais de la grâce de l'Esprit; au lieu de l'arche et des chérubins, il renfermait le Christ, son Père, et le Paraclet. » Il rappelle à Théodore que le mariage qu'il a le désir de contracter ne serait qu'un sacrilège adultère<sup>60</sup>. Sans doute, le mariage est légitime. Mais Théodore, lié par son vœu, ne peut plus pratiquer la justice dans cet état. Celui qui s'est consacré à l'Époux céleste, ne peut le quitter pour s'attacher à une femme, sans commettre un adultère<sup>61</sup>. Le crime est même plus grave, parce que l'injure s'adresse, non à un homme, mais à un Dieu. Si Théodore n'était qu'un simple

57. *Ibid* : 3, 280.

58. *Ad Theod. laps.* I, 1 : PG. XLVII, 277.

59. *Ibid* : 278.

60. *Ibid* : 2, 280.

61. S. Cyprien — *de habitu virg.* 20. PL. IV, 459. — appelle aussi adultères les Vierges qui tombent dans le péché : non mariti, sed Christi adulterae.

particulier, personne ne l'accuserait de désertion, mais maintenant, il ne s'appartient plus, puisqu'il s'est enrôlé sous les drapeaux du Grand Roi. Comme une femme n'est plus maîtresse de son corps (I *Cor.* VII, 4), ceux qui vivent dans le Christ, ne sont plus maîtres de leur corps.

On a appelé S. Ambroise le « Docteur de la Virginité », à cause des nombreux ouvrages qu'il a publiés sur cette vertu. Ce titre ne conviendrait-il pas aussi à S. Jean Chrysostome? Selon la doctrine de Jésus-Christ et de S. Paul et d'accord avec toute la tradition ecclésiastique officielle, il a placé la virginité au premier rang de la hiérarchie mystique, il l'a défendue contre ceux qui voulaient diminuer son importance, il en a retracé les véritables caractères; il l'a proposée à tous comme le plus sûr moyen d'assurer son salut, il a élevé en son honneur un magnifique monument d'éloquence et de théologie. Ce poème religieux est avant tout une œuvre de jeunesse, mais jamais, quand l'occasion s'en présentait, il n'a oublié de célébrer cette vertu dans ses innombrables homélies. Quand, à Constantinople, il se vit en face d'une virginité amoindrie, compromise par des imprudences ou même des fautes graves, il retrouva les accents d'autrefois pour exalter sa gloire et lui restituer sa grandeur. On ne sait pas d'une façon certaine si sa prédication détermina un fort courant de vocations virginales, comme celle de l'évêque de Milan, mais il est sûr que sa préférence pour cet état de vie et son expérience personnelle des joies qu'il procure faisaient à son zèle un devoir d'y entraîner les âmes de bonne volonté, et on le connaît assez pour affirmer qu'il n'a pas manqué à ce devoir.

---



## CHAPITRE V

### Appendice. — Saint Jean Chrysostome et la réitération du mariage. — Conclusion.

On aura une idée plus complète des sentiments de S. Jean Chrysostome à l'égard du mariage, si l'on analyse sa pensée sur les secondes noces. Cette question qui n'offre aujourd'hui qu'un intérêt purement historique, fut une des plus controversées des premiers siècles de l'Eglise<sup>1</sup>. La doctrine chrétienne concernant les secondes noces se trouve exprimée d'abord dans les épîtres de S. Paul, la première aux Corinthiens, la première à Timothée et l'épître aux Romains<sup>2</sup>. L'Apôtre pose ce principe que la viduité est préférable et qu'il la conseille. Mais la mort du mari

1. Elle n'a certainement pas beaucoup préoccupé les anciens. C'est tout à fait exceptionnellement qu'on trouve dans les tragédies d'Euripide des héroïnes qui, par amour pour leur mari, ne se résignent pas à leur survivre, comme Evadné qui se fait brûler sur le bûcher de Capanée (*Suppliantes*, v. 1059 sq.). — Quelques-unes, moins fanatiques, n'en viennent pas à cette extrémité, mais repoussent avec horreur l'idée d'un second mariage comme une insulte à la fidélité conjugale. Telle Andromaque, captive d'Achille, qui, sollicitée par son nouveau maître, prononce cette parole : Honte à celle qui, perdant un époux, peut passer à un autre lit, à d'autres amours ! (*Troyennes*, v. 667. — *Ibid* : v. 657-676). — Certaines, avant de mourir, supplient leur mari de ne pas prendre une nouvelle épouse, au nom des intérêts de leurs enfants menacés par la haine d'une marâtre, danger signalé dans ce fragment (4) d'*Ægée* : « il est naturel que la seconde femme haïsse les enfants de la première. » — Ainsi fait Alceste avant de quitter Admète, (*Alceste*, 304-319) et celui-ci, autant par fidélité à son amour que par souci du bonheur de ses enfants, lui jure qu'il ne se remariera pas (*Alceste*, v. 278-280 ; v. 328-368 ; v. 1089-1090). — Parmi les héros du théâtre d'Euripide, Admète ne trouve qu'un imitateur, Thésée, qui promet à sa femme mourante, une éternelle fidélité (*Hipp.* 860-861).

2. *I Cor.* VII, 39-40 ; *I Tim.* I, 6 ; V, 1-15 ; *ad Romanos* VII, 1-3.

ayant délié la femme de sa fidélité, de la loi qui l'unissait à lui, elle peut légitimement se remarier, sans commettre un adultère, à condition naturellement qu'elle n'ait pas fait vœu de viduité. Il demande même que les jeunes veuves, celles qui se sentent plus incapables de résister à l'entraînement des sens, se marient et deviennent mères de famille. Ce sera plus sage et l'on évitera ainsi bien des médisances. Il n'impose qu'une restriction à l'égard des secondes noces en interdisant aux digames les fonctions sacerdotales<sup>3</sup>. Cette législation paulinienne devint le code universel auquel, sauf de rares exceptions, les moralistes chrétiens se référèrent pour trancher les difficultés sans cesse renaissantes suscitées pendant de longs siècles par cette question des secondes noces. Il faut avouer cependant que, même chez ceux qui soutinrent toujours leur légitimité, il y eut une tendance sensible à se montrer plus sévères que l'Apôtre. Nous verrons bientôt qu'à ce point de vue, S. Jean Chrysostome lui-même, quoiqu'un des plus modérés, ne fut pas toujours un interprète parfaitement exact de S. Paul et que plusieurs fois il eut au moins l'air de « solliciter les textes. »

Hermas adopte l'attitude même de l'Apôtre. Il permet les secondes noces en préférant la viduité. Dans une de ses conversations mystiques avec le Pasteur, il lui demande si, après la mort de l'un des conjoints, l'autre peut se marier de nouveau sans commettre un péché, et celui-ci répond : « il ne pèche pas, bien qu'en demeurant seul, il acquière auprès du Seigneur plus de considération et plus de gloire<sup>4</sup>. » Ainsi pensent Clément d'Alexandrie qui s'au-

3. M. E. FEHRLE, — *Die Kultische Keuschheit im Altertum*, pp. 106-109, note 3 — signale dans certains cultes anciens l'usage d'écarter du sacerdoce les femmes qui s'étaient mariées deux fois.

4. *Précepte* IV, IV, 1-2.

torisé explicitement de S. Paul : « nous envions le bonheur de ceux à qui Dieu a fait don de la virginité; nous honorons la monogamie comme un état vénérable; quant aux secondes nocés, l'Apôtre dit : si tu brûles, marie-toi<sup>5</sup> »; et Origène, pour qui le digame sera sauvé, avec cette différence qu'il ne sera pas couronné par le Christ, comme sans doute le seront les Vierges<sup>6</sup>. Cette légitimité des secondes nocés fut violemment combattue au début du III<sup>e</sup> siècle par Tertullien. Déjà, un contemporain d'Hermas, Athénagore les avait condamnées comme un adultère déguisé<sup>7</sup>, mais ce n'avait été qu'une escarmouche légère et sans lendemain. Avec Tertullien, ce fut une guerre implacable et de longue haleine. On sait que le montanisme, auquel il se rallia, réprouvait nettement le second mariage qu'il appelait comme Athénagore « un adultère déguisé<sup>8</sup>. » Étant donné le tempérament de Tertullien, il n'avait sans doute pas besoin de devenir montaniste pour prendre position contre les secondes nocés, mais l'influence de cette hérésie ne fut certainement pas sans accentuer son rigorisme. Quelques historiens expliquent sa rupture avec l'Église par son attitude intransigeante dans cette question<sup>9</sup>. S. Augustin l'écrivait plus tard<sup>10</sup> : « ce n'est pas pour cela (corporéité

5. *Strom.* III, 1 et 12. PG. VIII, 1104 et 1184. — Clément d'Al. énonce même une opinion qui ne se retrouve chez aucun autre Père. Considérant la virginité du point de vue de son ἀπάθεια (maîtrise de l'âme sur les mouvements de la chair), il met la veuve chaste au-dessus de la vierge, parce qu'ayant éprouvé les plaisirs des sens, il lui faut ensuite plus de courage pour s'en abstenir. *Strom.* VII, XII, PG. IX, 500.

6. *In Luc. Homil.* XVII, V, 151. PG. XIII, 1847. — Même opinion dans la *Didascalie des Apôtres* qui regarde les secondes nocés comme permises (Cf. *D. T. C.*, T. IV, col. 734-748, article de F. Nau).

7. ὁ ἄρ δεύτερος (γάμος) εὐπρεπής ἐστι μοιχεία, *Leg.* 33. PG. VI, 965-968.

8. Cf. S. Augustin *De haeres.* XXVI, et XXXVIII, PL. XLII, 30 et 32.

9. Cf. TURMEL, *Tertullien* (la Pensée chrétienne) XIII-XV.

10. *De haeresibus* 86. PL. XLII, 47. — *Id.* : *ep. ad Iulianam viduam* IV, 6. PL. XL. 433.

de l'âme et de Dieu) que Tertullien est devenu hérétique, c'est parce que, passant aux Cataphryges, qu'il avait jadis réfutés, il se mit à condamner les secondes noces comme entachées d'adultère, faisant ainsi opposition à la doctrine apostolique. » Quoi qu'il en soit, son intransigeance fut une des causes principales de sa rupture parce que l'Église considérait la discipline de la monogamie comme une erreur doctrinale. Tertullien expose sa thèse dans trois ouvrages principaux : l'*Ad Uxorem*, le *De exhortatione castitatis*, et le *De Monogamia*, mais on la retrouve dans d'autres traités, comme l'*Adversus Marcionem*, le *De virginibus velandis*, le *De ieiunio* et le *De pudicitia*<sup>11</sup>. Dans le premier livre de l'*Ad Uxorem*, il ne condamne pas encore formellement les secondes noces, mais il n'en est pas loin<sup>12</sup>; dans le *De exhortatione castitatis* et le *De Monogamia*, il les interdit comme un adultère. D'une façon générale il y voit une preuve d'incontinence et une atteinte à l'indissolubilité du lien matrimonial qui, d'après lui, doit se perpétuer dans l'autre vie.

Il emprunte ses différents arguments à l'Ancien Testament, à S. Paul et à la doctrine du Paraclet. S'emparant par exemple du texte de la Genèse (II, 24) : *et erunt duo in carne una*, il soutient que le mot *duo* exclut la polygamie non seulement simultanée, mais successive<sup>13</sup>. Si l'évêque des évêques, comme il dit dans son *De pudicitia* (VI, 10), prétend appuyer la réitération des noces sur l'autorité de la Bible, par exemple sur la loi du lévirat qui ordonnait le mariage de la femme veuve avec les frères de son mari défunt, il demande pourquoi, arguant aussi de la conduite

11. Ces ouvrages ont été composés de 200 à 222.

12. « Il présentait la persévérance dans le veuvage comme un état éminemment profitable à la vie morale, plutôt que comme une obligation absolue. » P. DE LABRIOLLE, *His. de la litt. lat. chrét.* 132.

13. *De Monogamia* 4. PL. II, 934.

des patriarches, il n'autoriserait pas la polygamie simultanée. Quand il va chercher dans S. Paul des preuves en faveur de sa thèse, manifestement il déforme la pensée de l'Apôtre. C'est ainsi qu'il affirme que celui-ci réprouve les secondes nocés<sup>14</sup>, et qu'elles lui apparaissent au fond comme une forme de l'adultère<sup>15</sup>. Si on lui oppose des textes très clairs par eux-mêmes, comme le verset 39 du chapitre VII de la première aux Corinthiens, où l'Apôtre déclare qu'après la mort de son époux, la veuve peut se remarier, il soutient arbitrairement que ce texte concerne simplement les personnes qui étaient veuves avant d'avoir la foi. D'ailleurs, il croit trancher le débat, en faisant appel comme argument suprême à la doctrine du Paraclet qui a retiré la concession de S. Paul, si toutefois il y a eu concession. Le Paraclet a parlé dans l'Église du Christ, et son enseignement s'est manifesté dans les révélations répandues par le prêtre Montan, assisté de Priscilla et de Maximilla. Or, le Paraclet proscriit sans rémission les secondes nocés. « Chez nous — écrit Tertullien<sup>16</sup> — la foi guidée par le Paraclet prescrit un seul mariage. » Depuis l'origine du monde, le progrès moral s'est fait par trois stades : jusqu'au Christ, celui de la *duritia cordis*, où le divorce était permis; à partir du Christ, celui de l'*infirmetas carnis*, où le divorce était défendu, mais les secondes nocés tolérées; enfin, à partir du Paraclet, c'est le dernier stade dans lequel, non seulement le divorce est défendu, mais également les secondes nocés<sup>17</sup>. — A ces raisons majeures, il en ajoute

14. *Ad Uxorē* I, 2. PL. I, 1277.

15. *De exh. cast.* 9. PL. II, 924 : si penitus sensus eius interpretemur, non aliud dicendum erit secundum matrimonium quam species stupri

16. *Adv. Marc.* I, 29. PL. II, 281.

17. *De Virginibus velandis* 1, PL. I : regnavit *duritia cordis* usque ad Christum; regnaverit *infirmetas carnis* usque ad Paracletum. Nova

d'autres comme celles-ci : se remarier, c'est aller contre la volonté manifeste de Dieu qui a brisé un premier lien <sup>18</sup> et il n'oublie pas de faire un portrait grotesque du veuf qui convole en secondes nocces<sup>19</sup>. Aussi décoche-t-il les plus ironiques sarcasmes contre ces « psychiques » qui n'ont qu'un reproche à faire aux « spirituels », ces fidèles disciples du Paraclet, celui d'enseigner la monogamie obligatoire, doctrine nouvelle en opposition à la législation apostolique<sup>20</sup>, et raille-t-il <sup>21</sup> cette Église Romaine qui permet de se marier autant de fois que l'on veut. « Apparemment — dit-il <sup>22</sup> — c'est pour l'amour de la continence que l'incontinence est nécessaire, et c'est avec le feu qu'on éteint l'incendie!... Pour nous, nous prenons de telles précautions contre les fautes capitales, ou les fautes graves, qu'il n'est même plus permis, une fois chrétien, de contracter un second mariage, que seuls le contrat et la dot différencient peut-être de l'adultère et de la fornication. C'est pourquoi, nous autres, sans nous attendrir, nous excluons les remariés, au risque de donner mauvaise réputation au Paraclet, pour la sévérité de sa discipline. »

Après Tertullien, on ne trouve ni dans l'Église d'Occident ni dans celle d'Orient de moraliste chrétien qui condamne les secondes nocces, bien que quelques-uns témoignent une grande sévérité à leur égard. Chez les latins, S. Ambroise dit qu'il ne les interdit pas, mais qu'il ne les conseille pas. Quant aux troisièmes ou aux quatrièmes, bien qu'elles lui paraissent licites, il ne saurait les

lex abstulit repudium (habuit quod auferret), nova prophetia secundum matrimonium, non minus repudium prioris.

18. *De exhort. cast.* 2. PL. II, 916.

19. *Ibid* : II, 926-927.

20. *De Monog.* 1 et 2. PL. II, 931; *id* : *de ieiunio* I, PL. II, 954.

21. *De pudicitia* I, 15 et 16.

22. *Ibid* : I, 20. — Trad. P. DE LABRIOLLE.

approuver pour cette raison que tout ce qui est licite n'est pas recommandable. Ainsi, il est permis de boire du vin, mais il n'est pas convenable d'en boire en grande quantité<sup>23</sup>. S. Jérôme est plus dur. Il prétend qu'une femme qui a eu deux maris, bien qu'elle soit vieille et misérable, ne mérite pas de recevoir les secours de l'Église. Il l'exclut même de la communion eucharistique<sup>24</sup>. La sentence est rigoureuse. Cependant, devant l'indignation soulevée par sa thèse, il adoucit le ton et dans une lettre au sénateur Pammachius<sup>25</sup>, il proteste qu'il n'a jamais condamné les secondes ni les troisièmes noces. Dans une autre lettre, il s'appuie sur S. Paul pour les justifier, mais il ne les considère que comme un remède à l'incontinence et les qualifie seulement de moins mauvaises que la prostitution<sup>26</sup>. Évidemment ce n'est pas de l'enthousiasme et il détourne tant qu'il peut les veuves d'une seconde union, en leur vantant la liberté de la viduité<sup>27</sup>. — S. Augustin se montre beaucoup plus libéral. Comme les autres Pères il s'appuie sur la législation paulinienne pour légitimer les secondes noces<sup>28</sup> et reproche à Tertullien son intransigeance<sup>29</sup>. Il ne voit aucune raison de les interdire, et s'il les juge peu convenables, ce n'est qu'une opinion personnelle<sup>30</sup>.

Il semble que dans l'Église grecque, on incline à une plus grande sévérité. S. Epiphane<sup>31</sup> et Théodoret<sup>32</sup> admet-

23. *De viduis* 68. PL. XVI, 254.

24. *Adv. Iovin.* I, 14. PL. XXIII, 234 : si autem panis illi tollitur elemosynae, quanto magis ille panis qui de coelo descendit.

25. *L.* XLVIII, 6. PL. XXII, 497.

26. *Ibid* : 493-511.

27. *Lettre à Ageruchia*, CXXIII, 3, 4. PL. XXII, 1047-1048.

28. *De bono viduitatis* 5 et 15. PL. XL, 433, 439-440.

29. *Ibid* : IV, 5, 6. PL. XL, 433-434.

30. *Ibid* : IV, 6; et XII, 433-434, 439-440.

31. *Haeres.* 59; 6. PG. XLI, 1028.

32. *Haeret. fabul.* 26. PG. LXXXIII, 541.

tent les secondes nocces au nom de l'enseignement de S. Paul et ne parlent point des pénalités ecclésiastiques qui atteignaient les digames en Orient. Toutefois une partie des Églises de cette contrée les soumettait à la pénitence, conformément aux décisions des conciles, en particulier de celui de Néocésarée (314-325) <sup>33</sup>. S. Basile leur impose un ou deux ans de pénitence<sup>34</sup>. Les mariages des trigames sont contractés, selon lui, en dehors de la loi, et regardés comme des souillures (βυπάσματα) ou comme une fornication modérée; aussi les punit-il de trois ou quatre ans de pénitence <sup>35</sup>. Quant aux tétragames, il leur en impose quatre ans, mais parmi les pleurants et les prosternés <sup>36</sup>. Pas plus que S. Basile, S. Grégoire de Nazianze ne condamne absolument les secondes nocces, mais il les déplore. Il leur reproche de briser le symbolisme exposé par S. Paul : ce mystère [du mariage] est grand, je le déclare, par rapport au Christ et à l'Église <sup>37</sup> (*ad Eph.* V, 25-32); et au même endroit, il dit : les premières nocces sont la loi, les secondes la tolérance, les troisièmes l'iniquité (παρανομία), les quatrièmes ne sont le fait que des pourceaux <sup>38</sup>.

Dans toute l'œuvre de S. Jean Chrysostome, on ne trouve aucune allusion à ces pénalités ecclésiastiques, et si l'on

33. Cf. le can. 3 : contre ceux qui se sont plusieurs fois mariés; et le can. 7, apud HÉFÉLÉ-LIECLERCQ, T. I, p. 328 et p. 330.

34. *Epist.* CLXXXVIII, 4. PG. XXXII, 673.

35. *Epist.* CXCIX, 50, PG. XXXII, 732; CLXXXVIII, 4. PG XXXII, 673.

36. Cf. canon 80 de l'épist. CCXVII, PG. XXXII, 805.

37. *Sermon* XXXVII, 8 (prononcé en 380) PG. XXXVI, 292. — S. Grégoire raisonne ainsi : εἰ μὲν γὰρ δύο Χριστοὶ, δύο καὶ ἄνδρες, δύο καὶ γυναῖκες. εἰ δὲ εἷς Χριστὸς, μία κεφαλὴ τῆς Ἐκκλησίας, καὶ μία σάρξ, ἡ δευτέρα δὲ ἀποπνεύσθω.

38. Parlant de la Samaritaine — *de pudicitia* VI, 10 — Tertullien disait que son sixième mariage en avait fait, non pas seulement une adultère, mais une prostituée.

ne peut pas dire qu'il se montre favorable à la réitération du mariage, il est cependant avec S. Ambroise un des Pères qui en a parlé avec la plus sage modération. Dans plus d'un de ses écrits il aborde à l'occasion cette question si débattue de son temps, mais il ne la traite avec ampleur que dans l'*Ad Viduam Iuniolem* et le *περὶ μοναχρίας*, composés tous les deux vers 380, alors que vraisemblablement il venait de quitter les solitudes d'Antioche pour reparaître dans la ville. Le premier traité a pour destinataire la jeune femme de Théradius, restée veuve après cinq ans d'un heureux mariage. S. Jean Chrysostome essaie de la consoler et lui fait l'éloge de la viduité, mais il n'aborde qu'en passant et indirectement le fond même de la question des secondes noces. Il est beaucoup plus explicite dans le second ouvrage, le *περὶ μοναχρίας* dédié à toutes les veuves. C'est là qu'il pose clairement le problème et qu'il lui donne une solution précise <sup>39</sup>.

Au début de ce dernier traité, il résume en quelques lignes son attitude à propos des secondes noces : « de même — dit-il <sup>40</sup> — que j'ai relevé l'excellence de la virginité sans rabaisser la dignité du mariage, de même, j'exhorte aujourd'hui les veuves à ne pas en contracter un second, sans que pour cela je le range au nombre des choses défendues; je le crois licite, mais je soutiens qu'il est plus parfait de s'en abstenir. » Et il donne la raison de son opinion. Comme toujours, c'est que S. Paul lui a livré cette doctrine. Comment pourrait-il condamner les secondes noces, alors que le S. Esprit parlant par la bouche de l'Apô-

39. Quelques traducteurs ont réuni ces deux écrits sous ce titre commun : *Contre les secondes noces*. Ce titre ne répond pas à la réalité. Chrysostome ne s'est pas montré l'ennemi des secondes noces. Il serait tout aussi faux d'appeler son *περὶ παρθενίας* : *Traité contre le mariage*.

40. *Περὶ μοναχρίας* I. PG. XLVIII, 611. — *Id* : *In illud, Vidua eligatur*, 5. PG. LI, 325-326.

tre les approuve formellement? Ce dernier reconnaît à la veuve le droit de se remarier, tout en affirmant qu'elle sera plus heureuse si elle persévère dans l'état de viduité (I *Cor.* VII, 39-40) et, pour donner plus de poids à sa parole, il s'autorise du S. Esprit lui-même : je pense que j'ai aussi l'esprit de Dieu (I *Cor.* VII, 40)<sup>41</sup>. Cependant, la législation de S. Paul, toute libérale qu'elle soit, ne laisse pas de comporter deux restrictions principales. D'abord il ne permet pas les secondes nocces à toutes les veuves indistinctement. Il ne les concède qu'à celles qui ne sont point encore décidées à un veuvage perpétuel, mais les défend expressément à celles qui, après la mort de leur mari ont fait vœu de continence<sup>42</sup>. Leur engagement est irrévocable. Aussi, pour des raisons de prudence l'Apôtre écrit à Timothée (I *Tim.* V, 9) : « que la veuve choisie n'ait pas moins de soixante ans et qu'elle n'ait eu qu'un mari. » Cette décision paraît on ne peut plus juste à Chrysostome, car rien n'égale le crime de la veuve infidèle à son vœu, « plus grave en un sens que celui de la vierge coupable, excusée jusqu'à un certain point par son inexpérience<sup>43</sup>. » — La seconde restriction apportée par S. Paul à la liberté des secondes nocces, c'est qu'il ne les autorise que par crainte d'un plus grand mal. « Si les jeunes veuves ne peuvent garder la continence — dit-il (I *Tim.* V, 14) — j'aime mieux qu'elles se marient, qu'elles soient mères de famille et qu'elles aient des enfants, afin qu'elles ne donnent à nos ennemis aucune occasion de parler mal de nous. Il ne leur permet donc un second mariage que par crainte d'une conduite légère qui les exposerait à la critique et au déshon-

41. Περὶ μοναυδρίας 1. PG. XLVIII, 610-611; *id.* : *In illud, Vidua eligatur* 5. PG. LI, 325-326.

42. Περὶ παρθενίας 39. PG. XLVIII, 561.

43. Περὶ μοναυδρίας 3. PG. XLVIII, 613.

neur<sup>44</sup>. « Veut-ce pas là — remarque Jean — leur reprocher de perdre par faiblesse les mérites de la virginité? Toutefois — se hâte-t-il d'ajouter — Paul ne condamne pas les secondes nocces et ne les menace d'aucun châtimement : il se borne à les priver de ses éloges.

C'est l'attitude même qu'adopte S. Jean Chrysostome. Lorsque dans le *syntagma* il présente la virginité comme meilleure que le mariage, il ne veut pas qu'on le croie défavorable à ce dernier; de même, quand il dit qu'un seul mariage est préférable, il ne veut pas qu'on en déduise qu'il condamne le second. Il ne prescrit rien, il exhorte : lire à celles qui veulent conserver la chasteté de se contenter du premier mariage<sup>45</sup>. Il redoute même tellement qu'on interprète mal sa pensée, qu'il tient à la préciser, quand elle peut paraître amphibologique. Un jour, faisant allusion à des veuves remariées<sup>46</sup>, il lui échappe de dire qu'elles ont déshonoré ainsi la couche de leur mari défunt. Aussitôt il a le sentiment que l'expression est dangereuse, et s'explique en protestant qu'il ne condamne pas pour cela les secondes nocces, comme impures, parce que S. Paul les a permises. Il déclare même aux subintroductes de Constantinople que « mieux vaudrait contracter un premier mariage, voire même un second, que de persévérer dans leur vie scandaleuse<sup>47</sup>. » Ainsi, sa position à l'égard des secondes nocces est tout à fait identique à celle qu'il a prise à l'égard du mariage. Sans les interdire, il conseille fortement aux âmes qui s'en trouvent capables, d'embrasser l'état de virginité. Et c'est de la même façon, que

44. *Hom. romanos* 2. PG. XLVIII, 618; 12 : *Hom. synodus* 32 et 39. PG. XLVIII, 560, 562.

45. *In illud, Vidua eligatur* 5. PG. LI, 325-326.

46. *Id. apud. II ad Thim. cap. III. Hom.* VII, 4. PG. LXII, 641.

47. *Hom. viis uxoris; et, uxoris beligen* 8. PG. XLVII.

pour les gagner à sa cause, il met en lumière tous les mauvais côtés d'une nouvelle union.

Les motifs qui à ses yeux militent en faveur de la viduité perpétuelle sont les uns d'ordre moral et les autres de sagesse pratique. Il lui semble d'abord que la veuve qui se remarie fait preuve d'une grande faiblesse d'âme<sup>48</sup>. Quel abîme entre le courage de la vierge qui se maintient pure et chaste même sans le secours d'un premier mariage, et la lâcheté de cette femme qui ne peut se défendre contre les ardeurs de la concupiscence! Faut-il dire qu'elle témoigne aussi de son incontinence ou convient-il seulement d'accuser ses tendances sensuelles? Au début du *περὶ μοναχίας*<sup>49</sup> Chrysostome n'ose pas parler d'incontinence. Le mot lui paraît trop brutal. Celle qui supporte la viduité — dit-il — montre que même dans le mariage elle pratiquait la continence. Celle qui se remarie et qui, après être devenue un moment l'émule de la vierge, descend de nouveau d'un degré, laisse croire qu'à l'occasion elle serait capable d'aller de noces en noces jusqu'à l'extrême vieillesse. Comment faut-il apprécier sa conduite? Un premier mariage est une preuve d'honnêteté et de chasteté; un second est une preuve, sinon d'incontinence, du moins de faiblesse et de sensualité, d'une âme charnelle et sans générosité. Un peu plus loin<sup>50</sup>, il prononce ce mot qu'il avait d'abord écarté : les secondes noces sont un signe d'incontinence et de volupté et il est certain qu'il exprime le fond même de sa pensée. Dans un passage d'une homélie sur l'épître à Tite<sup>51</sup>, il cite ce texte de S. Paul (I, 6) : « ne choisissant [pour l'épiscopat] aucun homme qui ne soit

48. *Περὶ παρθενίας* 37. PG. XLVIII, 560.

49. 2. PG. XLVIII, 611-612.

50. *Περὶ μοναχίας* 5. PG. XLVIII, 615.

51. *In epist. ad Titum cap. I, 6 Homil. II, 1.* PG. LXII, 671.

irrécusable, mari d'une seule femme... » et il ajoute : cette parole flétrit les incontinents. On ne permet pas au remarié d'être évêque, car, comment celui qui a été infidèle à sa première femme, pourrait-il être un bon pasteur de l'Eglise?

Un autre grief que S. Jean Chrysostome fait valoir contre les secondes nocces, c'est qu'elles sont regardées comme un parjure<sup>52</sup>. « On ne condamne pas sans doute celui qui se remarie, mais on le considère comme un parjure; on l'évite comme un ami déloyal, on hésite à lui confier un dépôt et l'on craint de contracter avec lui un engagement quelconque. » Elles constituent encore une véritable indécence<sup>53</sup>. Chrysostome raille ce changement à vue qui se produit dans la vie du veuf comme sur le théâtre où d'esclave le même acteur devient roi. Hier les larmes, les soupirs, les gémissements, les habits de deuil, aujourd'hui la joie bruyante, et les préparatifs de la noce. Enfin, au-dessus de tous ces motifs d'ordre moral d'éviter les secondes nocces, il y en a un beaucoup plus important que Jean expose en ces termes<sup>54</sup> : quelques-uns raisonnent ainsi : si le mariage est une chose honnête, en quoi un deuxième, un troisième cesserait-il de l'être? Il est donc en soi plus louable de le réitérer que de ne le contracter qu'une fois, de

52. Περὶ παρθενίας 37. PG. XLVIII, 559. — S. Ambroise ne comprend pas que les hommes oublient si facilement la loi sentimentale de fidélité, alors que les animaux eux-mêmes lui obéissent. Il propose en exemple la tourterelle qui, devenue veuve, « se dégoûte du lien nuptial et du mot même du mariage. » *Exameron* V, XIX, PL. XIV, 232-233 : Fertur etenim turtur ubi iugalis proprii fuerit amissione viduata, pertaesum thalemos, et nomen habere coniugii, — Discite, mulieres, quanta sit viduitatis gratia, quae etiam in avibus praedicatur. — Dans le *de Viduis*, I. PL. XVI, 234-235, il vante la persévérance de nombreuses veuves chrétiennes.

53. Περὶ παρθενίας 37. PG. XLVIII, 559-560.

54. Περὶ μοναχίας 2. PG. XLVIII, 612.

même que plusieurs actes vertueux sont préférables à un seul. Ce raisonnement est un sophisme. En effet, l'essence du mariage réside moins dans l'union charnelle — car alors l'adultère serait sur le même pied que le mariage — que dans la résolution prise par la femme de n'avoir qu'un seul mari. C'est cela qui sépare l'épouse de la courtisane. La veuve fidèle n'a pas oublié le mot de la Genèse (II, 24) rapporté par S. Matthieu (XIX, 6) : « l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et ils seront deux dans une même chair. » Cette veuve reste donc unie à son premier mari comme à sa propre chair et ne fait point mentir le texte sacré. Au contraire, celle qui se remarie ne peut considérer absolument comme sa propre chair ni son premier, ni son second époux, puisque le premier dépossédé par le second, le dépossède à son tour, par le souvenir qu'il a laissé dans l'esprit de cette femme, et ainsi, celle-ci appartenant à tous les deux n'appartient plus à aucun. Qu'est devenue la signification du : *non sunt duo, sed una caro*? — Chose curieuse! par ce dernier argument emprunté à la Bible, S. Jean Chrysostome se rencontre avec Tertullien<sup>55</sup>, mais il ne conclut pas comme ce dernier à la condamnation formelle des secondes noces.

A côté de ces motifs d'ordre moral, il indique les raisons de sagesse pratique. En somme, dans la nouvelle famille constituée par un second mariage, il n'y a de vrai bonheur pour personne, ni pour la femme, ni pour le mari, ni pour les enfants du premier lit. La veuve qui se remarie ne possède jamais complètement le cœur de son nouvel époux<sup>56</sup>. L'homme en effet, soit jalousie, soit vanité, n'aime bien que ce qui n'a pas appartenu à un autre. C'est

<sup>55</sup>. Cf. p. 290.

<sup>56</sup>. Περὶ μοναυδρίας 4. PG. XLVIII, 614-sq.

vrai pour un habit, une maison, un meuble, c'est vrai également pour une femme. Il aime de toute son âme celle qu'il épouse vierge, mais il se montre moins affectueux à l'égard de celle qui a appartenu à un autre. S'il a lui-même été déjà marié, sa pensée est encore toute pénétrée du souvenir de sa première femme, et voilà compromise la sécurité de la maison. « Souvent — écrit S. Jean<sup>57</sup> — le mariage est une source de luttes quotidiennes. Il arrive qu'assis à table, le mari, se rappelant sa première femme, pleure en silence; mais l'autre prend feu, bondit comme une bête fauve, et lui demande raison de sa tendresse pour celle qui n'est plus. S'il veut louer cette dernière, l'éloge devient un prétexte de guerre. Et voyez, quand un ennemi privé est mort, la haine s'éteint. Ici, c'est le contraire qui arrive. Cette femme qu'elle n'a pas vue, qu'elle n'a pas entendue, qui ne lui a fait aucun mal, la seconde épouse la déteste, et la mort même n'éteint pas sa haine. Qui donc a jamais ouï dire que la poussière fût un objet de jalousie et qu'on fit la guerre à de la cendre? » — Le mari n'est pas plus heureux que la veuve qu'il a épousée. Sans doute il est accueilli avec joie<sup>58</sup>, mais qu'est-ce que cette joie recouvre? Le premier mari est-il réellement oublié! Il se sent en butte à l'hostilité des amis de ce dernier, de ses enfants, de ses esclaves, de ses serviteurs, de ses fermiers, de ses voisins; il en vient même à douter de la fidélité de sa femme et craint d'être un jour traité comme son prédécesseur<sup>59</sup>. — Quant aux enfants du premier mariage, ils sont encore les plus malheureux de tous. Leur mère remariée ne peut se donner tout entière à leur éducation et son amour se partage entre eux et ceux qui sont issus du second

57. *In illud, Vidua eligatur* 5. PG. LI, 325-326.

58. *Περὶ μοναρχίας* 2. PG. XLVIII, 612.

59. *Ibid* : 6.

mariage<sup>60</sup>. Si leur père les introduit dans la maison d'une belle-mère, leur infortune est au comble. « Qu'est-ce qu'une belle-mère — dit-il<sup>61</sup> — pour des filles du premier lit? Une tigresse. Elle a sans cesse à la bouche des critiques et des récriminations contre la première épouse et c'est fatalement sur les enfants de celle-ci que tombe sa vengeance. Quant au père il prend le parti de la marâtre par lâcheté et par complaisance. » — C'est en raison de ces fâcheuses conséquences — ajoute-t-il<sup>62</sup> — que la législation interdit l'apparat des secondes noces : musique, chants, chœurs de danse, acclamations, couronne nuptiale.

Mais pour S. Jean Chrysostome, le motif le plus décisif qui devrait détourner les jeunes veuves du mariage, c'est l'expérience qu'elles ont faite une première fois de ses amertumes. A la rigueur, celle qui a vécu longtemps dans cet état, peut s'y être habituée et les redouter beaucoup moins, mais la veuve jeune encore<sup>63</sup>! Et pourtant il constate avec étonnement que c'est précisément celle-là qui brûle le plus du désir de se remarier. Voilà ce qu'il appelle un phénomène incompréhensible<sup>64</sup>. Qu'une femme qui ne connaît pas le mariage, ses mille embarras, les douleurs de l'enfantement, souhaite un époux, cela s'explique, selon le proverbe : on aime la guerre tant qu'on n'en a pas subi les épreuves; mais qu'une veuve qui a souffert ses tribulations, qui a plus d'une fois, quand elle vivait avec un mari, envié la liberté des vierges, qui a souvent maudit ses fiançailles et son hymen, se laisse prendre de nouveau au piège, rien de plus étrange. S. Jean Chrysostome n'ignore pas

60. *Ibid.*

61. Περὶ παρθενίας 37. PG. XLVIII, 560.

62. Περὶ μοναυδρίας 2. PG. XLVIII, 612.

63. Περὶ μοναυδρίας 6. PG. XLVIII.

64. *Ibid* : 1. 609.

les motifs qu'on invoque d'ordinaire pour justifier cette conduite. La veuve affirme par exemple qu'elle a besoin d'un mari pour gérer sa fortune<sup>65</sup>. Comment pourrait-elle toute seule commander ses domestiques et diriger ses affaires! C'est une mauvaise raison, répond Jean. Beaucoup de veuves ont su parfaitement administrer leurs biens. Du vivant même du mari, le gouvernement de la maison et la conservation des richesses acquises sont de fait remis entre les mains de la femme. Elle en a donc l'habitude. De plus, en admettant que la veuve soit victime de fripons qui abusent de sa faiblesse et de son inexpérience, qu'est-ce que ces ennuis auprès des inconvénients des secondes noces? D'ailleurs, cette fortune si difficile à gérer, que la veuve la donne aux pauvres. Non, cette raison n'est que spécieuse et ne résiste pas à l'examen. Les vraies raisons, moins avouables sans doute<sup>66</sup>, c'est que cette veuve a perdu le souvenir des chagrins passés et qu'elle ne voit que les tristesses de l'heure présente, c'est qu'elle n'a pas dit adieu à l'amour du monde, qu'elle regrette ses plaisirs et qu'elle envie l'existence brillante des jeunes femmes de son âge, c'est surtout que la sensualité la tourmente, comme le prouvent celles qui secrètement, tout en ne se mariant pas, ont une conduite déplorable. Aussi, Chrysostome n'est pas tenté d'approuver les secondes noces. Elles lui apparaissent comme révélatrices d'une réelle infériorité morale et il ne faut pas demander à ce moine épris de perfection de se faire l'apôtre de ce qui lui semble imparfait. Tout ce qu'il peut accorder aux veuves qui désirent se remarier, c'est de ne pas les condamner. Quant à les en féliciter, il n'y saurait

65. *Ibid* : 4, 614-sq. — *Id* : *Ad viduam iuniorem* 2 et 7 PG. XLVII, 601.

66. *Περὶ μοναυδρίας* 1. PG. XLVIII, 609; *id*, *ad Viduam iuniorem*, 2. PG. XLVIII, 601.

consentir. Il s'en tient à cette formule qui résume sa pensée<sup>67</sup> : « S'il vaut mieux ne point se marier, il vaut donc mieux ne se marier qu'une fois que plusieurs. »

En tout cas, de même qu'il rejetait une virginité sans les autres vertus morales et sociales, il exige de la femme décidée au veuvage perpétuel la pratique scrupuleuse de tous ses devoirs d'état. Pour l'élection des veuves<sup>68</sup>, l'Apôtre veut (I *Tim.* V, 9-10) « qu'on puisse rendre témoignage de ses bonnes œuvres, et s'assurer si elle a bien élevé ses enfants, exercé l'hospitalité, lavé les pieds des saints, secouru les affligés et si elle s'est appliquée à toutes les bonnes œuvres. » Il est évident qu'une fois agrégée au corps honorable des veuves, elle devra rester fidèle à ce programme de vie. « De même — dit Jean<sup>69</sup> — que la virginité, quoiqu'étant un bien, ne produit toute seule aucun fruit, et ne peut ouvrir la chambre de l'époux, de même la viduité est un bien, mais sans les autres vertus, elle est vaine et superflue. Ce qui fait donc la veuve, ce n'est pas la perte d'un époux, mais la vie passée dans la continence, la patience et la solitude<sup>70</sup>. Union à Dieu par la prière assidue et charité à l'égard des hommes, voilà l'idéal de la veuve : il est le même que celui de la vierge<sup>71</sup>. A ce compte-là, S. Jean Chrysostome n'hésite pas à les associer toutes les

67. *In epist. II ad Tim. cap. III, Homil. VII, 4. PG. LXII, 641.*

68. *Ad viduam iuniorem* 2. PG. XLVIII, 602.

69. *In illud, Vidua eligatur* 6. PG. LI, 326.

70. *De epist. I ad Tim. cap. V. Homil. XIII, 2. PG. LXII, 566.*

71. Περὶ μοναχρίας 3. PG. XLVIII, 613; *id* : *In epist. II ad Tim. cap. III, Homil. VII, 4. PG. LXII, 641.* — S. Ambroise, dans son traité de *Viduis* parle de la même façon que S. Jean Chrysostome. L'honneur de la viduité ne découle pas seulement de la continence, mais de l'amour du prochain manifesté dans les œuvres de miséricorde (*de viduis* 4, 7, 11. PL. XVI, 235-238) et ces devoirs sont fondés sur les prescriptions de S. Paul (I *Tim.* V, 3, 4, 5, 9, 10). — « Jour et nuit — dit-il (*de viduis* 31, PL. XVI, 244) — ces veuves se fatiguent afin de

deux dans la même gloire et la même récompense. Quand on dit yeuvage<sup>72</sup>, il semble qu'on dise malheur. C'est une erreur. La viduité est une dignité, un honneur, une gloire, une couronne<sup>73</sup>. S. Paul en a fait le plus bel éloge lorsqu'il a représent la veuve (I *Tim.* V, 5) « persévérant jour et nuit dans la prière et l'oraison. » La femme qui, du vivant de son mari, observe la continence, est admirable, mais plus admirable encore est la veuve qui garde à son époux une inviolable fidélité<sup>74</sup>. Le même Apôtre met son mérite en relief lorsqu'il décrète qu'on n'admette, dans l'institution des veuves que celles qui ont au moins soixante ans et qu'on refuse les jeunes (I *Tim.* V, 9-11). Il ne fixe aucun âge pour l'épiscopat, tandis qu'il en fixe un pour la viduité. Non sans doute que celle-ci soit supérieure, mais parce qu'avec ses mille soucis intérieurs et extérieurs, elle lui paraît un état plus difficile que l'épiscopat lui-même<sup>75</sup>. Toutefois, hors le cas où la virginité est inférieure à son idéal<sup>76</sup>, la veuve n'occupe que le second rang dans la hiérarchie mystique, bien que dans le ciel elle devienne par sa chasteté la compagne de la vierge : « La veuve — dit-il — a connu par son mariage l'ascendant de la chair et du

conserver intacte la fidélité à l'époux mort, de nourrir les chers enfants et d'aider les pauvres. »

— Dans son *Oraison funèbre des Athéniens mort pendant la guerre*, Périclès rappelle d'un mot à celles qui devront vivre dans le veuvage, que le silence et l'obscurité deviennent désormais leurs premiers devoirs. « Qu'elles mettent leur gloire à se montrer fidèles au caractère de leur sexe, et à acquérir auprès des hommes le moins de célébrité possible, soit en bien, soit en mal. » Cf. Thucydide, l. II, XLV, éd. J. CLASSEN, Berlin, 1879.

72. *In illud, Vidua eligatur* 1. PG. LI, 321.

73. *Ad viduam iuniorem* 2. PG. XLVIII, 601.

74. *Ibid.*

75. *Ibid.*

76. *Περὶ μοναχίας* 6. PG. XLVIII, 620.

sang et c'est ce qui la maintient sur terre au-dessous de la vierge, mais si elle demeure dans la viduité, la même chasteté la réunit à elle<sup>77</sup>. »

Telle est cette viduité chrétienne que S. Jean Chrysostome prêche avec tout son cœur, institution inconnue des anciens et qui provoqua l'admiration de l'Église et des païens eux-mêmes. Au début de l'*Ad viduam iuniorē*<sup>78</sup> il se plaît à citer à la veuve de Thérasius un fait personnel dont le souvenir, après de longues années peut-être, émeut encore son cœur filial. « Je me souviens — dit-il — que dans ma jeunesse, mon professeur — un esprit des plus religieux — fit publiquement l'éloge de ma mère. Un jour qu'il avait — selon sa coutume — adressé quelques questions à mes condisciples sur ma personne et ma famille, on lui apprit que j'étais le fils d'une veuve. Il me demanda quel était l'âge de ma mère et depuis combien de temps elle était veuve. Je lui répondis qu'elle avait quarante ans et qu'il y en avait vingt qu'elle avait perdu mon père. Il en fut stupéfait et se tournant vers les assistants, il s'écria avec force : oh ! quelles femmes chez ces chrétiens ! Tant la viduité excite l'admiration et attire l'estime des païens comme des chrétiens ! »

Ici s'achève notre travail, selon le plan que nous nous étions proposé. Pour être complète, une étude des sentiments de S. Jean Chrysostome à l'égard du mariage et de la virginité comporterait beaucoup d'autres recherches. C'est ainsi qu'il conviendrait de montrer comment il entendait la vie

77. Περὶ παρθενίας 37. PG. XLVIII, 560.

78. 2. PG. XLVIII, 601.

de famille au foyer domestique, l'exercice de l'autorité paternelle et l'action des parents dans l'éducation de leurs enfants. Il a écrit sur ces points importants de nombreuses et remarquables pages qui en font un des plus grands pédagogues, car il s'est manifesté maître éminent dans toutes les parties de la morale qu'il a traitées. Mais délibérément nous avons écarté ces questions. Le mariage et le célibat étant deux états qui s'offrent aux hommes avec leurs avantages propres, leurs bons et leurs mauvais côtés, nous avons voulu voir exclusivement quelle valeur morale et quelle place il leur accordait respectivement dans la cité chrétienne. Nous avons conscience de n'avoir négligé aucun passage de ses œuvres capable de nous faire connaître son opinion. Sommes-nous certain de l'avoir toujours bien comprise? Ce qu'on peut dire, c'est que S. Jean Chrysostome n'a rien des subtilités d'un rhéteur ni des raffinements d'un sophiste. Il peut être long et même diffus, facilement bavard à ses heures, comme tout orateur qui parle beaucoup et il a parlé toute sa vie, mais il a le don d'être toujours clair. Jamais prétentieux ni recherché, il est par excellence le prédicateur populaire : il dit bien et simplement ce qu'il veut dire et c'est ce qui nous fait croire que nous n'avons point déformé sa pensée, d'autant plus qu'à nos analyses nous avons mêlé fort peu de commentaires et de discussions.

Dans les pages précédentes, c'est la voix même de Chrysostome qui se fait entendre. Si nous avons rassemblé dans l'unité d'une synthèse des développements épars de ci de là dans ses œuvres, et composés à différentes époques, on ne saurait reprocher à cette unification d'être arbitraire et factice. En effet, depuis les écrits si vivants de sa jeunesse jusqu'à ses derniers discours de Constantinople, S. Jean Chrysostome n'a jamais varié sur la question du mariage et de la virginité. Sans doute il lui a échappé —

comme nous l'avons vu — quelques contradictions, quelques écarts de pensée et de style, disons même quelques erreurs, mais il n'a jamais cessé d'être fidèle aux principes qu'il a posés dès le début. Cela fait honneur à la maturité d'esprit du jeune moine qui pensait déjà essentiellement, même au milieu de l'exaltation de la vie monacale, comme devait penser le prédicateur expérimenté d'Antioche et le patriarche vieilli de Constantinople.

La partie que nous avons étudiée, si réduite soit-elle, nous a livré les secrets d'une très belle intelligence, clairvoyante, fine, ouverte et libérale, parfois légèrement paradoxale<sup>79</sup>, et d'une sensibilité profonde<sup>80</sup>. Surtout elle nous a révélé un esprit sûr et droit fermement attaché à la doc-

79. Qu'on se rappelle entre autres son traité contre les adversaires de la vie monastique. Sa longue discussion pourrait se ramener à cet argument *ad hominem* : vous traitez le monachisme de danger social, sous prétexte qu'il ruine la cité, en s'emparant de vos enfants. Eh bien ! je vais vous prouver que c'est vous qui ruinez la cité en enlevant ces enfants au monachisme. En effet, Antioche les pervertira. Jeunes gens corrompus, ils deviendront maris corrupteurs et leurs vices détruiront la ville plus sûrement que le monachisme. Les ennemis de la cité ne sont donc pas là où on les croit.

80. Je n'en veux pour preuves que son enthousiasme pour la vie parfaite et son admiration émue pour la femme chrétienne, ce qui n'étonne pas d'ailleurs de la part du fils d'Anthusa. Sans cesse il s'adresse à elle, et c'est à elle qu'il consacre quelques-uns de ses plus beaux traités. Il sait ce qu'une âme de femme renferme de ressources spirituelles, et il ne craint pas de lui proposer un idéal difficile auquel il est sûr qu'elle aura le courage d'atteindre. S'il se moque de la vierge efféminée et de la subintroduite, de la veuve volage, c'est parce qu'il souffre de les voir méconnaître la beauté de leur vocation et qu'il veut les ramener dans leur voie. N'est-on pas plus exigeant envers ceux qu'on estime plus généreux ? Tout ce qu'il dit du rôle de la mère au foyer de la famille et de la vierge en union avec Dieu, constitue le plus magnifique éloge de la femme. Jamais le paganisme n'en avait conçu une si haute idée. Chrysostome la grandit, moins en revendiquant ses droits qu'en révélant au monde tous les trésors de force et de dévouement qui se cachent en elle.

trine traditionnelle. Nourri de l'évangile et de S. Paul, c'est en leur nom qu'il parle et qu'il combat l'hérésie. Ses arguments scripturaires en faveur du mariage et de la virginité sont en immense majorité tirés de ces deux sources principales. Même, s'il y ajoute des preuves de raison, on voit bien qu'elles ne sont là que pour confirmer les textes sacrés, élément essentiel de ses démonstrations. Aussi, excepté les erreurs secondaires que nous avons signalées et expliquées, le fond même de ses thèses n'a cessé de faire partie intégrante de l'enseignement catholique<sup>81</sup>. Cette vérité ne ferait que s'affirmer davantage si, à l'étude du point particulier qui a retenu notre attention, s'ajoutait l'analyse complète de la théologie morale et dogmatique de S. Jean Chrysostome.

81. Signalons entre autres les deux canons de la Session XXIV du concile de Trente, concernant l'inviolabilité des vœux et la supériorité du célibat sur le mariage.

Can. 9 : Si quis dixerit clericos in sacris ordinibus constitutos, vel regulares castitatem solemniter professos, posse matrimonium contrahere, contractumque validum esse, non obstante lege ecclesiastica, et voto. A. S.

Can. 10 : Si quis dixerit, statum coniugalem antepponendum esse statui virginitatis vel coelibatus, et non esse melius ac beatius manere in virginitate aut coelibatu, quam iungi matrimonio, A. S.

Apud DENZINGER, *Enchiridion*... Wirceburgi, 1900, pp. 230-231.

---



# INDEX

## A

ABÉLIENS (gnostiques). 94.  
 ACHELIS. 182; 245; 249.  
*Acta Pauli*. 93; 95; 101; 117;  
 121-122.  
*Actes apocryphes des Apôtres*.  
 117-121; 125.  
 ADAMITES (gnostiques). 96.  
 ALBERT (Paul). 248.  
 ALBIGEOIS. 98.  
 ALCIPHON. 51.  
 ALÈS (d'). 174.  
 ALEXANDRE DE LYCOPOLIS. 97; 98.  
 AMBROISE (S.). 25; 26; 27; 28;  
 41; 44; 45; 71; 75; 78; 89;  
 123; 131; 144-146; 152-153;  
 160; 174; 175; 186; 208; 209;  
 221; 224; 225; 233; 234; 240;  
 243-244; 259; 260; 270; 271;  
 272; 275; 276; 285; 292-293;  
 295; 299; 304-305.  
 AMÉLINEAU. 175.  
 AMOUN (moine). 147; 152.  
 ANCYRE (concile d'). 247-248.  
 ANDRAGATHIUS (philosophe). 1.  
 ANDRONICUS DE RHODES. 179.  
 ANTHOLOGIA PALATINA. 28; 49;  
 61; 176; 208.  
 ANTHUSA. 1; 306; 308.  
 ANTIOCHE (concile d'). 247.  
 ANTIPATER DE TARSE. 52; 53; 55;  
 56; 60; 61; 205.  
 ANTIPHON LE SOPHISTE. 58; 203-  
 204.

APELLE (gnostique). 91; 92; 94;  
 100.  
 APHRAATE (évêque). 147.  
 APOLLODORE DE SÉLEUCIE. 56.  
 ARCADIUS (empereur). 2; 3; 4.  
 ARISTON DE CHIO (stoïcien). 172.  
 ARISTOTE. 53; 58.  
 ARSACE (évêque). 4.  
 ATHANASE (S.). 67; 127-128; 147;  
 152; 237.  
 ATHÉNAGORE. 29; 221; 289.  
 ATTICUS (évêque). 4.  
 AUGUSTIN (S.). 6; 67-69; 72; 75-  
 76; 77; 79; 88; 89; 94; 98;  
 110; 111; 122; 132; 136; 143;  
 146-147; 240; 271; 272; 274;  
 276; 289; 293.  
 AULU-GELLE. 171; 172; 174.

## B

BARBÉLITES (gnostiques). 96-97.  
 BARDENHEWER. 2; 13; 237.  
 BARTSCH. 26.  
 BASILE (S.). 1; 2; 114; 124; 209;  
 280. 294.  
 BASILIDE (gnostique). 90; 91; 92;  
 93.  
 BATIFFOL (P.). 94. 182. 237.  
 BAUR (Dom Chr.). 2; 10.  
 BOISSIER (Gaston). 145; 172; 174.  
 BONHÖFFER. 182.

BONWETSCH. 147.  
 BORBORITES (gnostiques). 96.  
 BOSSUET. 6.  
 BOUSSET. 89.  
 BRÉHIER. 179; 182.

## C

CAÏNITES (gnostiques). 96.  
*Canons apostoliques*. 124.  
 CAPITAINÉ. 89.  
 CARPOCRATE ET CARPOCRATIENS  
 (gnostiques). 90; 96.  
 CARTERIUS (ascète). 2.  
 CAVALLERA. 5.  
 CHÊNE (synode du). 3.  
 CHEVALIER (Ulysse). 2.  
*Christus*. 174.  
 CHRYSIPPE. 53; 56; 171; 178.  
 CICÉRON. 54; 171; 172; 181.  
 CLÉANTHE. 56.  
 CLÉMENT D'ALEXANDRIE. 26; 29;  
 39; 45; 54; 75; 76; 81; 89;  
 94; 116; 151; 152; 157; 160-  
 161; 172; 173; 184; 188; 189;  
 190; 204; 240; 241; 242; 259;  
 288; 289.  
 CLÉMENT DE ROME. 115; 141; 179;  
 187.  
 CLÉOBULE. 53; 213.  
*Constitutions des Saints Apôtres*.  
 73. 124.  
 CONYBEARE. 182.  
 CUMONT (Franz). 89; 173; 174;  
 183.  
 CYPRIEN (S.) DE CARTHAGE. 189;  
 225; 242; 243; 246; 282-283;  
 284.  
 CYRILLE (S.) D'ALEXANDRIE. 6;  
 136.

## D

DÉMOCRITE. 34; 35; 36; 58; 59;  
 62; 177; 204.  
 DÉMOSTHÈNE. 51.  
 DENYS DE CORINTHE (évêque). 122;  
 246.  
 DENYS D'HALICARNASSE. 172; 174.  
*Didascalie des Apôtres*. 163, 289.  
 DIODORE DE SICILE. 173.  
 DIODORE DE TARSE (évêque). 2.  
 DIOGÈNE DE BABYLONE. 53.  
 DION CHRYSOSTOME. 172; 180; 181.  
*Doctrines des Apôtres*. 187.  
 DUCHESNE (Mgr). 96; 97; 98; 118;  
 121; 123; 124; 125; 182.  
 DUFOURCO (A.). 101; 179.

## E

*Ecclésiastique (Sirach)* 29; 36; 45;  
 80; 235.  
 EICHHORN. 237.  
 ELVIRE (concile d'). 46; 247.  
 EPICARME. 176.  
 EPICTÈTE. 38; 181; 182; 205-207;  
 267.  
 EPICURE. 171; 179; 207; 208.  
 EPIPHANE (S.) DE SALAMIS. 34; 41;  
 91; 96; 111; 126; 128; 136; 171;  
 277; 293.  
 EPIPHANE (gnostique). 91.  
*Épître de Barnabé*. 187.  
*Épître à Diognète*. 71; 114; 142.  
 ESCHYLE. 36; 51; 83; 213.  
 ESSÉNIENS. 90; 169.  
 EUDOXIE (impératrice). 1; 3; 4.  
 EURIPIDE. 28; 34; 35; 36; 37; 38;  
 39; 49; 50; 51; 52; 54; 57; 58;  
 59; 61; 62; 83; 171; 176; 177;  
 202-203; 213; 287.

EUSÈBE DE CÉSARÉE. 95; 122; 126;  
127; 190; 246; 270-271; 272.  
EUSTATHE DE SÉBASTE (encratite).  
123; 124.  
EUTROPE. 2; 3; 153.  
EUTYCHITES (gnostiques). 96.  
*Evangile selon les Egyptiens*. 116-  
117.

## F

FARNELL. 100; 183.  
FAUSTUS (manichéen). 122.  
FAYE (E. de). 89; 91; 96; 184.  
FEHRLE. 126; 288.  
FLAVIEN (évêque). 2.  
FUSTEL DE COULANGES. 35; 51; 52;  
53; 171-172.

## G

GALENUS. 53.  
GANGRES (concile de). 122; 123;  
124.  
*Genèse*. 25; 26; 27; 29; 32; 33;  
63; 64; 65; 66; 80; 99; 134;  
161; 242.  
GEORGES D'ALEXANDRIE. 1; 7.  
GORGIAS, 177.  
GRÉGOIRE (S.) DE NAZIANZE. 1;  
136; 248; 280; 294.  
GRÉGOIRE (S.) DE NYSSE. 97;  
248.  
GUIGNEBERT. 44; 136; 138; 147;  
170.

## H

HAMON. 175.  
HANSEN. 44.

HARNACK (A. von). 94.  
HAUCK. 45.  
HÉFÉLÉ-LECLERCQ (Dom). 46;  
123; 124; 127; 247-248; 294.  
HELVIDIUS. 275-276.  
HÉRACLÉON (gnostique). 91; 94.  
HÉRACLITE. 176.  
HERMAS. 75; 95; 96; 115; 116;  
117; 125; 142; 187; 245; 288;  
289.  
HÉRODOTE. 53; 56; 170; 173.  
HÉSIODE. 28; 36; 37; 49; 56; 57;  
175.  
HIÉRACAS DE LÉONTOPOLIS. 122-  
123.  
HIPPOLYTE (S.). 94; 113.  
HIPPONAX. 36.  
HOENSBROECK. 44.  
*Homélie du <sup>re</sup> siècle*. 75; 95;  
116; 117.  
HOMÈRE. 57; 175.  
HONORIUS (empereur). 4.  
HORACE. 57.

## I

IGNACE (S.) D'ANTIOCHE. 92; 115;  
141-142; 179; 187; 222.  
INNOCENT I (pape). 4.  
IRÉNÉE (S.). 89; 94; 95; 113; 246.  
ISÉE (orateur). 51; 52.  
ISIDORE (gnostique). 90; 93.  
ISIDORE (S.) DE PÉLUSE. 7.  
IZOÏM (évêque encratite). 114.

## J

JACQUES (S.). 95.  
JAMBLIQUE. 52; 56.  
JEAN (S.) L'ÉVANGÉLISTE. 92.

JÉROME (S.). 41; 45; 46; 95; 128;  
137; 138; 144; 145; 148; 160;  
220; 224; 248; 276; 293.  
JOSÈPHE. 169.  
JOVINIEN. 138; 144; 276; 277.  
JÜLICHER. 245.  
JULIEN (empereur). 5.  
JUSTIN (S.). 29; 71; 94; 96; 113;  
114; 127; 187; 266.

## K

KANT. 45.

## L

LABRIOLLE (De). 26; 34; 98; 161;  
174; 245; 247; 276; 290; 292.  
LACTANCE. 29; 73; 207.  
LADEUZE. 175.  
LAGRANGE (J.-M.). 174.  
LAODICÉE (concile de). 46.  
LECKY. 44; 78.  
LÉON LE SAGE (empereur). 1.  
LÉONTIUS D'ANTIOCHE. 127; 128;  
248.  
LIBANIUS. 1; 10; 85.  
LIGHTFOOT. 90.  
LUCIEN. 51; 126.

## M

MANÈS ET MANICHÉISME. 10; 63;  
67; 69; 88; 91; 97-98; 99; 100;  
102; 104; 109; 110; 111; 112;  
129; 133.  
MANSI. 124.  
MARC (diacre). 1.  
MARC-AURÈLE. 93; 182; 211.  
MARCION (gnostique) ET MARCIO-  
NITES. 90; 91; 92; 93; 94; 96;  
100; 109; 111; 113; 125; 143.

MARIN. 124.  
MARTHA. 179; 206.  
MAUSBACH. 40.  
MAXENCE (empereur). 271.  
MAXIME D'ALEXANDRIE. 246.  
MÉLÈCE (évêque). 2.  
MÉNANDRE (poète grec). 51.  
MÉNANDRE (gnostique). 92; 96.  
MÉTHODE D'OLYMPE. 147; 185;  
238; 239; 270; 280; 282.  
MÉTRODORE. 208.  
MIGNE. 13.  
MIMNERME. 49.  
MINUCIUS FÉLIX. 114.  
MONTAN ET MONTANISME. 33; 34;  
115; 125; 126; 291.  
MOSCHION. 267.  
MUSONIUS RUFUS. 38; 39; 55; 61;  
81; 181; 207.

## N

NAASSÈNES (gnostiques). 94.  
NAEGLE. 6.  
NAU. 289.  
NÉANDER. 1-2; 11.  
NECTAIRE (évêque). 2.  
NÉOCÉSARÉE (concile de). 46;  
294.  
NÉOPYTHAGORICIENS. 101; 182.  
NESTLE. 37; 50; 54.  
NICÉE (concile de). 46; 127; 128;  
247-248.  
NICOLAÏTES (gnostiques). 96.  
NIETZSCHE. 45.

## O

OLYMPIAS. 263.  
ORIGÈNE. 34; 94; 127; 171; 184;  
240; 259; 289.

## P

PALLADAS D'ALEXANDRIE. 28; 36.  
 PALLADIUS. 1.  
 PAMMACHIUS. 138; 276; 293.  
 PARACLET (doctrine du). 291-292.  
 PAUL (S.). 6; 7; 8; 9; 27; 29; 31; 33; 34; 35; 43; 48; 70; 72; 73; 74; 75; 79; 80; 83; 84; 85; 88; 89; 90; 92; 93; 94; 95; 99-106; 110; 115; 121; 122; 126; 131; 132; 134; 136; 140; 141; 143; 148; 149; 150; 154; 159; 160; 161; 168; 179; 186; 190-199; 214; 218; 220; 222-223; 225; 230; 235; 240; 241-242; 245; 257; 260; 263; 265; 266; 268; 269; 278; 285; 287-288; 289; 290; 291; 293; 294; 295-297; 298; 304-305; 309.  
 PAULA. 276.  
 PAUL DE SAMOSATE. 246.  
 PAUSANIAS. 173; 174.  
 PÉRATES (gnostiques). 94.  
 PHIBIONITES (gnostiques). 96.  
 PHILON. 55; 57; 89; 101; 169; 179-181; 182.  
 PHOXYLIDE. 28; 36; 38.  
 PIERRE (S.). 95; 222.  
 PINDARE. 49.  
 PINTOS DE CNOSOS (évêque). 122.  
 PIROT. 25.  
 PLATON. 50; 52; 54; 56; 57; 59; 77; 81; 101; 110; 170; 171; 172; 173; 175; 177-178.  
 PLINE L'ANCIEN. 169.  
 PLUTARQUE. 172; 173; 179.  
 POLLUX. 172.  
 POLYCARPE (S.) DE SMYRNE. 115; 151; 187.  
 POMPONIUS (évêque). 246.

PORTALIÉ. 98.  
 POSIDIPPE. 208.  
 PRAT. 7; 90; 101; 197.  
 PREUSCHEN. 6.  
 PRISCILLIEN. 124.  
 PROCLUS. 7.  
*Proverbes*. 45.  
 PSEUDO-CLÉMENT. 45; 46; 47; 92; 93; 95; 116; 117; 125; 187; 225; 238; 243; 247; 259.  
 PSEUDO-CYPRIEN. 247.  
 PSEUDO-IGNACE. 92; 187.  
 PTOLÉMÉE (gnostique). 91; 94.  
 PUECH (A.). 2; 6; 94; 165; 229; 260.  
 PYRRHON. 171.  
 PYTHAGORE. 52; 56; 175; 176; 177; 207.

## R

REINACH (Salomon). 98; 111.

## S

SATURNIN (évêque encratite). 114.  
 SATURNIN (gnostique). 92; 113.  
 SCHOPENHAUER. 45.  
 SECUNDUS. 1.  
 SÉNÈQUE. 38; 55; 180; 181; 182.  
 SEPTANTE. 25.  
 SEPT SAGES. 175.  
 SÉTHIENS (gnostiques). 94.  
 SÉVÉRIENS (gnostiques). 94.  
 SEXTUS EMPIRICUS. 171; 179; 267.  
 SIMON (gnostique). 92; 96.  
 SIMONIDE D'AMORGOS. 27; 28; 36; 37; 38; 61.  
 SIRICE (S. pape). 277.  
 SOCRATE (historien). 1; 123.

SOCRATE (philosophe). 39; 49;  
 56; 207.  
 SOLON. 56.  
 SOUTER (Al.). 26.  
 SOZOMÈNE. 1; 123.  
 STOBÉE. 52; 55; 172; 179.  
 STRABON. 126.  
 STRATIOTIQUES (gnostiques). 96.  
 SYMMAQUE. 174.

## T

TACITE. 174.  
 TATIEN. 94; 95; 113.  
 TERTULLIEN. 29; 34; 40; 41; 44;  
 45; 75; 76; 78; 91; 93; 94;  
 100; 108; 109; 115; 116; 122;  
 125; 126; 137; 138; 142-143;  
 144; 146; 148; 157; 168; 173;  
 174; 177; 185; 216; 221; 222;  
 223; 227; 243; 246; 289-292;  
 293; 294; 300.  
 THÉODORE DE MOPSUESTE. 25.  
 THÉODORET DE CYR. 1; 128; 293.  
 THÉODOSE II. 4.  
 THÉOGNIS. 37; 39; 49; 176.  
 THÉOPHILE D'ALEXANDRIE. 2; 3.  
 THÉOPHILE D'ANTIOCHE. 45.  
 THÉRAPEUTES. 182.  
 THOMAS (S.). 6.  
 THUCYDIDE. 305.  
 TIXERONT. 6; 96.

Tobie. 76.  
 TOLÈDE (conciles de). 124.  
 TRENTÉ (concile de). 309.  
 TURMEL. 92; 289.

## V

VALENS (empereur). 226.  
 VALENTIN (gnostique). 90; 91; 92;  
 94; 111; 113.  
 VALÈRE-MAXIME. 172.  
 VALÉSIENS. 126.  
 VIGILANCE. 276.  
 VIRGILE. 174.  
*Vita et Conversatio Polycarpi.*  
 151; 220-221.

## W

WENDLAND. 181.

## X

XÉNOPHANE. 175; 176.  
 XÉNOPHON. 39; 49; 54; 56; 82;  
 178.

## Z

ZÉNON (stoïcien). 56; 60; 170;  
 171; 172; 178.  
 ZÖCKLER. 90.

## TABLE DES MATIÈRES

---

**Introduction.** — La vie de saint Jean Chrysostome et le caractère de sa prédication.

Son apostolat à Antioche. — L'épiscopat de Constantinople. — Ses luttes politiques et religieuses. — Les deux exils et la mort. — Son éloquence parénétique. — La morale traditionnelle. — Ses sources : l'évangile et S. Paul. — Sa fougue oratoire. — Sa conception du Mariage et de la Virginité. — Délimitation et division du sujet ..... 1

**Bibliographie.** — I. Œuvres de saint Jean Chrysostome utilisées pour cette étude. — II. Liste des auteurs cités.

Auteurs anciens : A) païens; B) juif; C) chrétiens. — Auteurs modernes..... 13

---

## PREMIÈRE PARTIE

---

**Saint Jean Chrysostome.**

**Le Défenseur du Mariage.**

**CHAPITRE I. Préliminaires.** — Les sentiments de saint Jean Chrysostome à l'égard de la Femme.

Égalité morale des deux sexes avant la chute. — Conséquences du péché originel : influence dangereuse de la femme; sa subordination. — Elle n'enseigne ni ne commande. — Conception païenne de la subordination de la

femme. — Critiques et louanges. — Les beaux types féminins. — Le christianisme rend justice à la femme. — Chrysostome fait le panégyrique de la femme chrétienne. — Son rôle au foyer. — Ses vertus viriles. — L'Église n'a pas l'« horreur » de la femme. — Elle donne des conseils de prudence. — La lettre du Pseudo-Clément. — L'enseignement humain et chrétien de Chrysostome.....

25

## CHAPITRE II. Saint Jean Chrysostome établit les raisons d'être du mariage.

Conception païenne : 1) amour physique; 2) sentiment religieux : a) culte des ancêtres; b) et des dieux; 3) obligation sociale : assurer le salut de la cité; 4) sympathie morale. — Conception de Chrysostome. — Pas d'union sexuelle avant la chute. — Le mariage a son origine dans le péché originel et ses conséquences : la mort et la concupiscence. — Ce n'est pas le sentiment général de l'Église. — Théorie de S. Augustin. — Les contradictions de Chrysostome. — S'il admet un moment que l'instinct sexuel a précédé la chute avec pour but : la procréation des enfants, il finit par ne voir dans le mariage qu'un remède à la concupiscence. — Il a contre lui l'opinion unanime des Pères. — Les paradoxes de Chrysostome. — D'ailleurs il décrit amplement les joies intimes du mariage chrétien, ses fins domestiques et sociales. — Divergence de sa pensée et de celle des païens.....

49

## CHAPITRE III. Saint Jean Chrysostome défend le mariage contre l'ascétisme manichéen.

Chrysostome en face de l'hérésie. — Bref exposé du Gnosticisme. — Ses conséquences : le docétisme, l'ascétisme, le libertinisme. — Chrysostome et le Manichéisme. — Il combat le principe manichéen : la chair est mauvaise en soi. — Son lumineux exposé de la doctrine paulinienne. — L'antithèse « chair et esprit » se ramène à l'antithèse « vice et vertu ». — Le mal n'est pas dans la chair, mais dans la volonté. — La triple erreur des vierges hérétiques : dogmatique, morale, pratique. — Privées des plaisirs terrestres, elles sont vouées au feu éternel....

87

#### CHAPITRE IV. Saint Jean Chrysostome défend le mariage contre l'encratisme doctrinal.

L'encratisme doctrinal n'est pas une hérésie. — Les tendances encratites dans l'Eglise. — Les Actes apocryphes : leur encratisme hostile au mariage. — Les *Actes de S. Paul et de S<sup>ve</sup> Thècle*. — Les inquiétudes de l'Eglise. — Elle réproouve l'hyperascétisme doctrinal. — Le Montanisme. — L'Eunuchisme. — Condamné par les conciles et les Pères. — Polémique de Chrysostome. — Sa lutte contre l'encratisme. — Il établit la légitimité du mariage : son institution divine; l'enseignement de Jésus et de S. Paul. — Chrysostome fait l'éloge du mariage. — Son accord avec la tradition ecclésiastique. — Le mariage est un bien. — C'est un remède à la concupiscence, une garantie de sainteté..... 413

#### CHAPITRE V. Saint Jean Chrysostome prouve que le mariage n'est pas un obstacle insurmontable au salut.

Il y a différentes voies de salut. — L'Eglise est un organisme où chacun joue son rôle. — Le mariage ne tue pas la vie chrétienne — Exemples bibliques. — Chrysostome garantit leur salut aux époux. — Conditions d'un mariage chrétien. — La pratique des vertus : la piété, la fidélité mutuelle, la tempérance. — Le mariage, condition essentielle de salut pour les jeunes gens qui restent dans le monde. — Il faut les marier de bonne heure..... 451

## DEUXIÈME PARTIE

## Saint Jean Chrysostome.

## L'Apôtre de la Virginité.

## CHAPITRE I. La virginité a son origine dans l'enseignement de Jésus et de Paul.

Après avoir défendu le mariage, Jean se fait l'avocat passionné de la virginité. — Vertu inconnue de l'Ancienne Loi et du paganisme. — Le paganisme école d'impureté. — La législation antique contre le célibat. — Traces d'ascétisme dans le paganisme. — La chasteté cultuelle. — Esquisse du développement de l'idée morale dans le paganisme : la tempérance stoïcienne, l'ascétisme philonien, la diatribe cynico-stoïque, les religions orientales. — L'ascèse chrétienne. — La virginité a sa racine dans la foi évangélique. — L'enseignement de Jésus. — Sa méthode indirecte. — Méthode identique de S. Paul. — La consultation des Corinthiens et la réponse. — La virginité est libre.....

167

## CHAPITRE II. Saint Jean Chrysostome propose à son tour la virginité comme un moyen plus sûr de salut.

Les inconvénients du mariage. — Le paganisme envisage surtout les inconvénients matériels. — Épictète et les inconvénients moraux. — L'abstentionnisme égoïste d'Épicure. — Chrysostome et le tableau des soucis du mariage. — Les soucis d'ordre temporel. — Avantages temporels de la virginité. — Les soucis d'ordre spirituel. — Le mariage est une occasion de pécher. — L'imminence de la Parousie. — Le mariage obstacle à la perfection rapide. — Avantages spirituels de la virginité. — Mais elle reste libre. — Exagérations de Chrysostome dans son traité contre les adversaires de la vie monastique. — Elles n'ont été que passagères. — Sa morale demeure évangélique.....

201

**CHAPITRE III. Vraie conception de la virginité. — Sa valeur morale. — Contre le « Subintroductionnisme ». — Sa valeur sociale.**

Double fondement de la virginité : l'amour de Dieu et l'amour des hommes. — La virginité est l'union à Dieu. — Elle se manifeste par la pratique des vertus morales. — La chasteté du cœur. — Le portrait de la vierge idéale. — Chrysostome contre la cohabitation des clercs et des vierges. — Les condamnations ecclésiastiques. — Chrysostome réfute les faux prétextes. — Les vraies raisons du mal. — La cohabitation est coupable, dangereuse, scandaleuse, ridicule. — Elle constitue une déchéance et le démon en est l'auteur. — Vertus sociales de la vierge. — La parabole des dix vierges. — Pas de virginité sans la charité..... 237

**CHAPITRE IV. Les difficultés et les grandeurs de la virginité.**

La virginité n'est pas un repos, mais un dur combat, d'autant plus qu'elle repose sur un lien indissoluble : le vœu. — Elle conduit parfois au sacrifice volontaire de sa vie. — Ce que Chrysostome pense du suicide des vierges. — L'opinion de S. Augustin. — La grandeur de la virginité. — Sa supériorité sur le mariage. — Vie angélique des vierges. — Le lyrisme de Chrysostome. — Chute lamentable d'une âme consacrée à Dieu. — Histoire de Théodore. — Chrysostome Docteur de la virginité..... 265

**CHAPITRE V. Appendice. — Saint Jean Chrysostome et la réitération du mariage. — Conclusion.**

La législation paulinienne et la question des secondes noces dans les premiers siècles de l'Eglise. — Tertullien et la doctrine du Paraclet. — S. Ambroise, S. Jérôme, S. Augustin. — Sévérité de l'Eglise grecque. — Traités de Chrysostome sur la question. — Avec S. Paul, il ne les condamne pas, mais ne les approuve pas. — Ses raisons : d'ordre moral et de sagesse pratique. — Réfutation

des motifs invoqués en faveur des secondes noces. — Valeur morale et sociale de la viduité chrétienne. — Sa grandeur. — L'éloge d'Anthusa. — Conclusion : l'unité et le caractère essentiellement catholique de l'enseignement de Chrysostome.....	287
INDEX.....	311













62 n 55  
C4 9ème  
70 pages

214.37	Moulard, Anatole
M926	S. Jean Chrysostome: Defenseur du Mariage et l'Apotre de la Virginité
DATE	ISSUED TO

214.37  
M926

**Property of**  
**CBF**  
**Please return to**  
**Graduate Theological**  
**Union Library**

